

УРОЖАЙ
№ 54



СЕВЕРНЫЙ ВЕТЕР



В НОМЕРЕ:

КТО ТАКАЯ ФРИГГ?
ФРЕЙЯ И ФРИГГ
Пять песен, посвященных Великой Матери

ВИКИНГИ НА СТИЛЕ
О пережитках матриархата у скандинавов
Второе Мерзебургское заклинание



СЕВЕРНЫЙ
ВЕТЕР №54

УРОЖАЙ 2026

Главный редактор:

Маша Юлина (Ранхильд),
дом Веретено Фригг
(Минск — Сан-Франциско)

Редакторы:

Алина Петрова (Сигрид),
гедорд Иггдрасиль
(Киев — Краков)
Алексей Глазачев (Андвари),
(Москва)

Анастасия Зимова
(Москва-Стурвик)

Верстка:

Анна Пермина

Корректор:

Esgal

Дизайн номера:

Анна и Вадим Пермины

Обложка:

Дизайн — Алина Петрова (Сигрид)

Редакция выражает благодарность за помощь при подготовке журнала:

Редакция выражает благодарность
за помощь при подготовке журнала:
Ф.Б. Успенскому, Илье Губанову,
издательству «Городец» и Елене
Дорофеевой, Анне Блейз, Esgal, Тимофею
Ермолаеву, О.А. Маркеловой, Дмитрию
Даммеру, Гедеону Янг, Lotur Norn.

Наши контакты:

<http://vk.com/friggerock>

Веретено Фригг

<http://vk.com/nordanvindr>

открытая группа журнала

СОДЕРЖАНИЕ

Новости	4
Исследования	
Необычная эпитафия эпохи викингов Ф.Б. УСПЕНСКИЙ	16
Древнескандинавский корабль ранней эпохи викингов и возникновение специализированных типов кораблей в позднюю эпоху викингов: археологические находки и письменные источники Илья Борисович ГУБАНОВ	26
О пережитках матриархата у скандинавов по данным древнесеверной литературы Е.А. РЫДЗЕВСКАЯ	33
К вопросу о переводе орнитонима Торира Кукушка из Саги о Святом Олафе Алексей ГЛАЗАЧЕВ	53
Ветер странствий	
Дневниковые записи и очерки Ольга МАРКЕЛОВА	57
Переводы	
Кто такая Фригг? ГУДРУН из Мимирсбрунна. Перевод: Анна БЛЕЙЗ	62
Фрейя и Фригг Стефан ГРАНДИ. Перевод: Анна БЛЕЙЗ	64
Второе Мерзебургское заклинание Джозеф ХОПКИНС. Перевод: Анна БЛЕЙЗ	74
Дорога в Хель Хильда Родерик ЭЛЛИС-ДЕВИДСОН. Перевод: ESGAL	78
Обычаи и суеверия. Расплаты (Víti) Перевод: Тимофей ЕРМОЛАЕВ	82
Музыка ветра	
«Ей ведомы судьбы...». Пять песен, посвященных Великой Матери Мария ЮЛИНА (РАНХИЛЬД)	87
Сказки	93
Рассказ из древнескандинавской жизни С. СВИРИДЕНКО	91
Реконструкция	
Викинги на стиле Кьерсти ЭГЕРДАЛЬ. Перевод: Мария ЮЛИНА (РАНХИЛЬД)	104
Традиционная кухня	
Кулинарное путешествие в прошлое: поваренная книга викингов Даниел СЕРРА, Ханна ТУНБЕРГ Перевод: Дмитрий ДАММЕР	111
Книжная полка	
Этот многоликий Протей. Откуда берутся язычники? Гедеон ЯНГ	114
Творчество	
Стихотворения из книги «ТОРСХАВН. стихи и очерки о Фарерских островах» Ольга МАРКЕЛОВА	118
Арт Lotur NORN	120



Друзья!

В сохранившихся источниках голос Фригг почти не слышен. Она знает судьбы всех живущих, но предпочитает хранить это знание в молчании и прерывает его только тогда, когда кто-то нуждается в её помощи и защите.

Но для верных, возносящих богине свои славы, многие слова и не нужны. Мы слышим и понимаем её без них. Так понимает мать своих детей, а хозяйка — свой дом.

Этот номер мы собирали для неё. Великой Матери. Хозяйки Асгарда. Той, чьё веретено крутится в тишине и на чью прялку в долгие ночи можно смотреть с земли: достаточно найти на небе три звезды в Поясе Ориона, что так и зовутся у скандинавов Friggjarrokk, Прялка Фригг.

Из отдельных волокон возникает нить.

Из нитей — полотно.

Из прожитых дней — жизнь.

И вовсе не обязательно знать заранее весь узор. Достаточно чувствовать нить богини в руках.

И ещё одна радостная новость. У «Северного Ветра» теперь **есть свой дом в сети: nordanvindr.com**. Там живёт наш архив за тринадцать лет и там же появляются свежие номера. Можно оформить подписку (разумеется, бесплатно, как и все, что мы делаем) и каждый новый выпуск придёт к вам на почту в день выхода.

*С любовью к Фригг и к вам,
Ранхильд, Сигрид, Андвари, Анастасия*

Северный Ветер в Facebook: <https://www.facebook.com/groups/nordanvindr>

Северный Ветер в Instagram: <https://www.instagram.com/nordanvindr/>

Северный Ветер в Telegram: <https://t.me/nordanvindr>

Сайт «Северного Ветра»:



Наскальные изображения кораблей бронзового века указывают на существование обширных морских связей между Иберией и Скандинавией

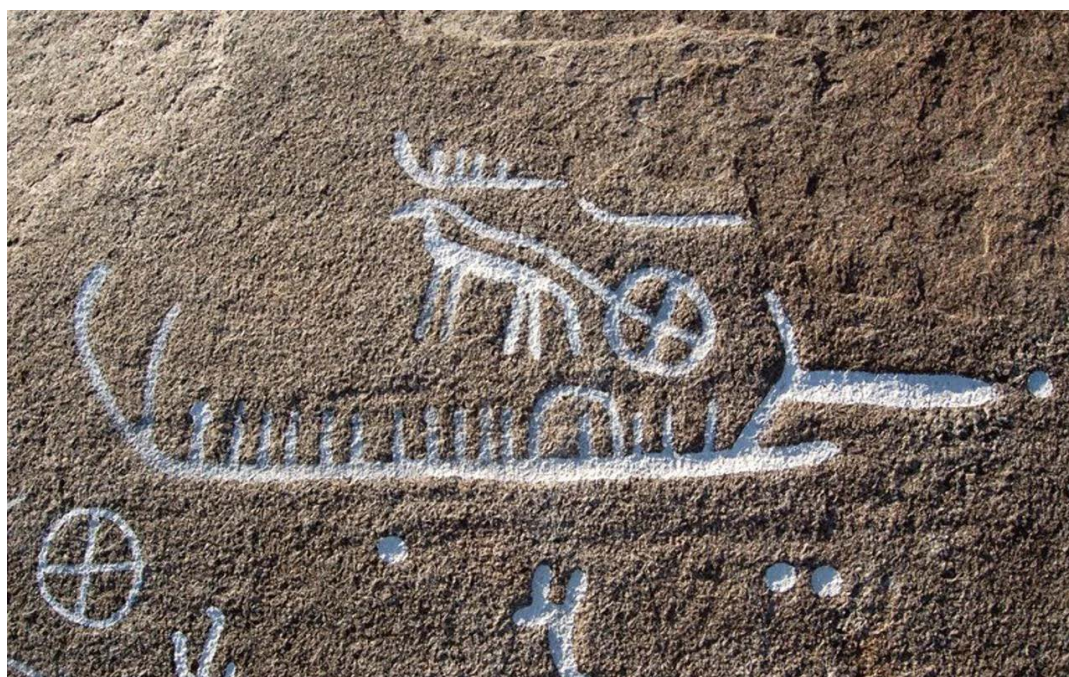
Источник:



Автор: Dario RADLEY

Перевод: Мария ЮЛИНА (РАНХИЛЬД)

Изображения кораблей бронзового века, выбитые на скалах Испании и Португалии, указывают на то, что жители атлантического побережья Европы уже более трёх тысяч лет назад обменивались идеями, технологиями и религиозными верованиями.



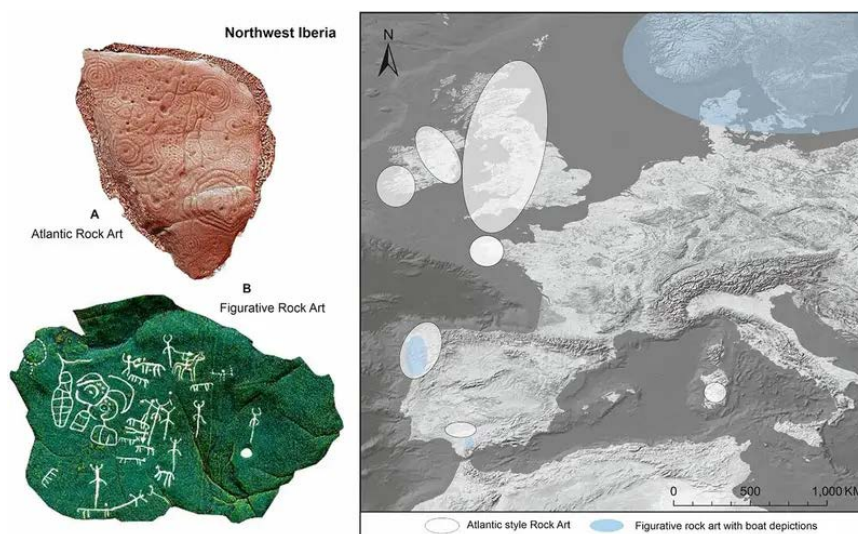
Наскальное изображение корабля бронзового века.

Фото: Герхард Мильструп (Gerhard Milstreu) / Díaz-Guardamino et al., PLOS One (2026); CC BY 4.0.

В рамках нового исследования (результаты опубликованы в журнале PLOS One) ученые сопоставили изображения кораблей, обнаруженные на двенадцати памятниках северо-запада Иберии, с тысячами подобных петроглифов из южной Скандинавии. Очертания и детали судов оказались очень схожими.

Для изучения иберийских петроглифов исследовательская группа применяла высокоточное трёхмерное сканирование, цифровое моделирование, технологию рефлектометрической визуализации (RTI, Reflectance Transformation Imaging) и географические информационные системы (ГИС). Эти методы позволили увидеть детали, ускользнувшие от прежних исследователей, и напрямую сопоставить их со скандинавским наскальным искусством.

На многих изображениях повторяются одни и те же черты. У кораблей одинаково изогнуты корпуса, похожи вёсла, мачты, фигурки гребцов, такелаж. И там, и там присутствуют очертания, напоминающие паруса. Также в обоих регионах встречаются одинаковые декоративные элементы: фигурки птиц и S-образные завитки на носу и корме. Такое количество пересечений говорит, что удалённые друг от друга приморские общины владели общими знаниями о постройке кораблей и следовали единой художественной традиции.

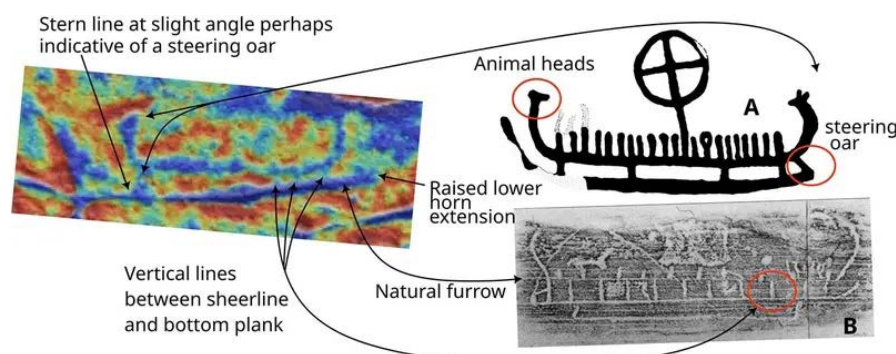


Слева представлены образцы северо-запада Иберии: (А) Тапада-ду-Озан (Tarada do Ozão), Валенса; (В) Монте-де-Порейраш 6 (Monte de Porreiras 6), Паредеш-де-Коура, Португалия. Справа показано распространение наскального искусства с изображениями кораблей в Европе. Фото: Луиш Коутинью (Luís Coutinho), Марта Диас-Гуардамино (Marta Díaz-Guardamino) / Díaz-Guardamino et al., PLOS One (2026); CC BY 4.0.

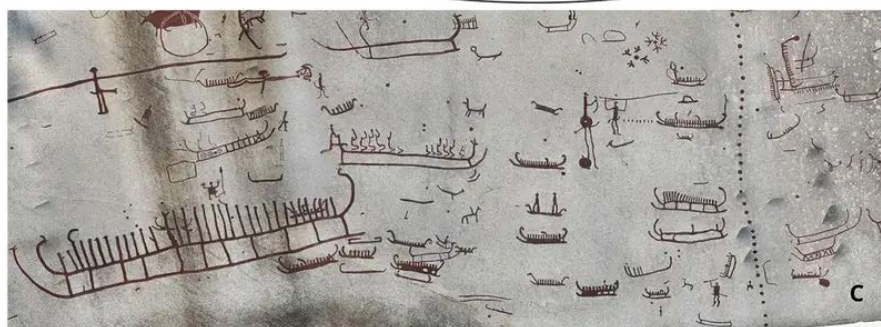
Исследователи датируют большинство иберийских петроглифов примерно 1300–800 годами до н. э. (временем позднего бронзового века). Тогда же похожие корабли ходили и по северным морям. Выходит, северо-запад Иберии не оставался в стороне от дальних морских путей: либо мореходы приносили сюда новые идеи, либо местные жители сами присматривались к чужим кораблям и перенимали их устройство.

Об этом же говорит и расположение памятников. Почти все они лежат у морского побережья, у крупных рек или недалеко от них. Те, что находятся у моря, расположены в устьях и удобных для высадки местах. А те, что оказались в глубине суши, всё равно так или иначе связаны с морем — реками, по которым можно спуститься к Атлантике.

Один из таких удалённых от моря памятников, Пенеду-ду-Муру (Penedo do Muro), находится в долине, богатой оловом, одним из самых востребованных металлов бронзового века. И выяснилось, что



корабли на скалах этой долины очень схожи со скандинавскими. Похоже, торговцы поднимались за металлом по рекам вглубь суши и неизбежно встречались там с местными жителями.



Корабль 3 на панели 2 памятника Санту-Адрия (Santo Adrião) с деталями, указывающими на прямые параллели с южнскандинавскими изображениями кораблей. Илл.: Díaz-Guardamino et al., PLOS One (2026); CC BY 4.0.



Роднят эти земли и схожие верования. На некоторых иберийских памятниках рядом с кораблями высечены солярные кресты. Те же знаки встречаются и в наскальном искусстве бронзового века Скандинавии. Такое устойчивое соседство наводит на мысль, что корабль был не просто средством передвижения. Похоже, он также участвовал в обрядах и играл важную роль в представлениях о символическом пути солнца.

Всё это лишний раз подтверждает: в позднем бронзовом веке море не разделяло атлантическую Европу, а связывало её в единое целое. Корабли развозили медь и олово от общины к общине, а вместе с металлом расходились на тысячи километров новые ремёсла, художественные приёмы и общие верования.

Авторы работы полагают, что северо-запад Иберии служил одним из важных узлов этих морских связей. В их дальнейших планах проследить с помощью химического анализа происхождение металлов бронзового века и попытаться восстановить древние береговые линии и речные пути. Этот анализ поможет понять, как более трёх тысяч лет назад люди путешествовали и торговали по атлантической Европе.





В Дании нашли клад: английские монеты, отчеканенные против набегов викингов тысячу лет назад

Источник:



Автор: Dario RADLEY

Перевод: Мария ЮЛИНА (РАНХИЛЬД)

Две редкие серебряные монеты, найденные в Дании, позволяют по-новому взглянуть на отношения между викингами и христианской Англией в начале XI века. Похоже, эти небольшие артефакты изначально создавались как своего рода обереги, призванные защитить Англию от нападений викингов. Однако археологические находки показывают, что вместо этого скандинавы впоследствии превратили их в личные украшения.

Обе монеты были обнаружены археологами-любителями: одна на севере, другая на юге Ютландии. Они принадлежат к редкому типу английских монет, отчеканенных в 1009 году, во время правления короля Этельреда II, более известного как Этельред Неразумный. В те годы Англия вновь и вновь подвергалась грабительским набегам викингов и была вынуждена выплачивать им огромную дань.

Пытаясь противостоять бедствию, Этельред распорядился устраивать общественные посты и покаянные богослужения, а кроме того, приказал отчеканить особую монету с ярко выраженной христианской символикой. Она заметно отличалась от обычных английских монет того времени, на которых на одной стороне, как правило, помещался портрет короля, а на другой — крест.

Эти необычные монеты получили название «Агнец Божий» — Agnus Dei. Их оформление было гораздо более символичным. На лицевой стороне изображён агнец, пронзенный крестом — образ жертвенной смерти Христа. Под ним помещена табличка с греческими буквами альфа и омега, символизирующими Бога как начало и конец всего сущего. На оборотной стороне изображён взлетающий голубь — образ Святого Духа.



Одна из монет, найденная
в Северной Ютландии.

Фото: Søren Greve, Национальный музей Дании



Gitte Тарнов Ингвардсон с одной из найденных монет.
Фото: John Fhær Engedal Nissen, Национальный музей Дании

Однако возложенных на монеты надежд они, судя по всему, не оправдали. Нападения викингов продолжались, а множество английских серебряных монет отправлялось на север — в качестве добычи, дани или платы за товары. И вместо того чтобы отвергнуть предметы со столь явной христианской символикой, скандинавы, похоже, нашли им собственное применение.



Археологи отмечают, что многие монеты типа «Агнец Божий», найденные в Скандинавии, снабжены ушками или петельками. Очевидно, их переделывали так, чтобы носить на шее — как подвески, украшения или амулеты. Оказавшись за пределами Англии, эти монеты приобретали совершенно иной смысл.

Всего в мире сегодня известно около тридцати таких монет. И что особенно удивительно, лишь четыре или пять из них были обнаружены в самой Англии. Большинство находок происходит из Скандинавии и Балтийского региона, и это делает датские монеты особенно ценными.

По мнению специалистов Национального музея Дании, эти находки отражают и более масштабные экономические изменения, происходившие в эпоху викингов. Контакты с Англией познакомили скандинавских правителей с более развитой и упорядоченной денежной системой. Постепенно в Скандинавии всё шире распространялся расчёт монетами, вытесняя прежнюю практику торговли серебром по весу — в том числе рублеными кусочками серебряных изделий.

Позднее английское влияние стало заметно и в датской чеканке. Такие короли, как Кнуд Великий, его сын Хардекнуд, а позднее Свейн Эстридсен, выпускали монеты, созданные под явным воздействием английских образцов. На них встречаются в том числе мотивы, близкие к изображениям на монетах типа «Агнец Божий».

Таким образом, две недавно найденные датские монеты вобрали в себя следы сразу нескольких важнейших исторических процессов: распространение христианства, борьба англичан с северянами, широкая география походов викингов и становление монетной системы в Скандинавии.

Монеты, отчеканенные как духовная защита от набегов викингов, в конце концов обрели совершенно иную судьбу. Призванные уберечь Англию от северных захватчиков, они сами отправились на север — и там оказались на груди у тех, от кого должны были защищать, став украшениями или, возможно, уже их собственными оберегами.

Именно эта историческая ирония и превращает маленькие серебряные монеты в одну из самых необычных находок, связанных с эпохой викингов.



*Одна из монет, найденная
в Северной Ютландии.*

Фото: Søren Greve, Национальный музей Дании



В Швеции обнаружено редкое погребение бронзового века с двумя необычными гривнами

Источник:



Автор: Dario Radley

Перевод: Мария Юлина (Ранхильд)

К востоку от Норрчёпинга (Norrköping) на участке, предназначенном под будущую жилую застройку, археологи сейчас исследуют целый ландшафт конца бронзового века. Здесь сохранились погребения, наскальные изображения и следы поселений — примерно 1100–500 годов до н. э. В ту эпоху это место находилось у морского залива, и близость воды во многом определяла как жизнь людей, так и их ритуальные практики.



Бронзовые гривны.
Фото: Arkeologerna, SHM

Внутри одного из сооружений — каменной выкладки с крупным центральным валуном — археологи обнаружили кремированные человеческие останки, захороненные сразу несколькими способами. Часть обожжённых костей была помещена в урну, часть — в небольшие ямки, вырытые в земле. Отдельные фрагменты были разбросаны в грунте между камнями. Всё это свидетельствует о довольно сложном погребальном обряде.

Но самая необычная находка ждала исследователей у восточного края погребения. Там, между камнями, в стороне от кремированных останков, лежали две бронзовые гривны.

Они относятся к типу украшений, известному как Вендельские гривны, и датируются концом бронзового века. Такие украшения изготавливали из литого бронзового стержня, который закручивали попеременно в противоположных направлениях, создавая характерный витой рисунок.

Две найденные гривны заметно отличаются друг от друга: большая — более тонкая, тогда как меньшая толще и имеет гораздо более выраженный рисунок.



Погребение в Марбю.
Фото: Arkeologerna, SHM



*Две бронзовые шейные гривны,
обнаруженные внутри каменной выкладки.
Фото: Arkeologerna, SHM*

Сколько именно человек было погребено в каменном сооружении в Марбю (Marby), пока неизвестно. Ответ на этот вопрос должен дать остеологический анализ найденных останков.

Однако погребение с гривнами — лишь часть гораздо более сложной картины, которую постепенно открывают раскопки. Неподалёку археологи обнаружили остатки домов, а также два холма, сложенных из растрескавшихся от огня камней. Долгое время скопления таких камней считали обычными отходами хозяйственной деятельности. Но новейшие исследования заставили пересмотреть это представление. В подобных сооружениях иногда находят человеческие останки и бронзовые предметы, а значит, по крайней мере некоторые из них могли быть связаны не только с повседневной жизнью, но и с ритуальными действиями и погребальными обрядами.

Так, в Марбю один из таких каменных холмов ещё в бронзовом веке был превращен в погребальный памятник. В другом археологи обнаружили большое количество обожжённых камней, фрагменты керамики и глиняные фрагменты дома, разрушенного при пожаре. А у самого основания сооружения обнаружили два концентрических каменных круга — деталь, которая обычно встречается в погребальных памятниках той же эпохи.

Все эти находки постепенно складываются в картину сложного и многослойного ландшафта, где повседневная жизнь соседствовала с погребальными и ритуальными практиками, а места, первоначально имевшие хозяйственное назначение, со временем могли приобретать совершенно иной смысл.

В Скандинавии такие украшения встречаются довольно редко. Обычно их находят не в погребениях, а в составе кладов и ритуальных приношений, оставленных в болотах и топях. Неподалёку от нынешнего места раскопок, в Хэрадсхаммаре в Эстергётланде (Häradshammar, Östergötland), ранее уже были найдены две подобные гривны, когда-то захороненные в болоте. А вот две гривны, помещённые вместе непосредственно в погребальное сооружение, — это крайне необычно.

В Эстергётланде найдено менее десяти подобных гривен. Их носили женщины, и такое украшение служило знаком высокого положения или принадлежности к определённой социальной группе.



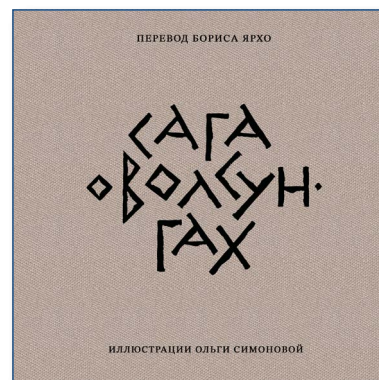
*Две шейные гривны были зажаты между
несколькими камнями погребального
сооружения.*

Фото: Arkeologerna, SHM



В скандинавской линии «Нордбук» издательства «Городец» вышла новинка

«Сага о Волсунгах» — одно из наиболее известных произведений мировой средневековой литературы. Этот текст датируется XIII веком и принадлежит к жанру «Саг о древних временах», повествующих о событиях, произошедших до заселения Исландии.



НОВОСТИ

Сюжет саги описывает возникновение и упадок рода Волсунгов, включая историю Брюнхилд и уничтожение бургундского дома. Читателю предстоит познакомиться с героями общегерманской эпической традиции, рассматриваемыми сквозь призму скандинавской ментальности, что позволяет составить впечатление об образе мысли, обычаях и устройстве раннего исландского общества.

Перевод саги был выполнен Борисом Исааковичем Ярхо (1889–1942) и впервые опубликован в 1934 году в издательстве Academia. В данное издание вошли примечания и историческая справка переводчика, облегчающие понимание текста, а также предисловие научного редактора Александра Хлевова.

Редакция журнала благодарит издательство и лично куратора серии Елену ДОРОФЕЕВУ за разрешение опубликовать это предисловие.

КНИГА, КОТОРУЮ ДЕРЖИТ В РУКАХ ЧИТАТЕЛЬ, — ВЕРОЯТНО, ОДНО из наиболее известных произведений мировой средневековой литературы. Для того чтобы понять место «Саги о Волсунгах» на литературном поле, надо вкратце обрисовать своего рода карту и систему координат, в которой она существует. Среди общеиндоевропейского мифо-эпического наследия отчетливо выделяется германо-скандинавский сегмент, исторически формировавшийся в течение многих веков, отлитый в поэтические и прозаические тексты в основном в эпоху викингов и записанный в Исландии в период XII–XIV столетий. Он очень обширен: скандинавы оставили текстовый фонд, пожалуй, превышающий по объему всё, что написала к началу Высокого Средневековья вся остальная Европа. Этот фонд не только обширен, но и весьма разнообразен по своему составу: он включает в себя поэзию скальдов, исключительно вычурную по форме; несколько категорий саг — от предельно реалистичных драм жизни исландских родов до фантастических и вполне сказочных историй, от полумифических «саг о древних временах» до истории правителей Севера начиная с Óдина в «Круге Земном»; детальное описание мифологии — в песнях о богах «Старшей Эдды» и в прозаической «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона. И это неполный перечень.

Отдельное и важное место занимает эпическое наследие. Его часто и ошибочно объединяют с мифологией, но эпос принципиально отличается от нее. Действующие лица эпоса — герои, чаще всего связанные родством с богами. Фабула эпоса — боевые подвиги героев и выяснение отношений между ними. Было бы ошибкой видеть в эпосе некую «народную» литературу или искать в нем обычную для мифа космогонию или эсхатологию. Эпос — продукт, потребляемый в первую очередь дружинной прослойкой и предводителями этих дружин, своего рода зеркало, в котором профессиональные воины видят собственное отражение, и одновременно эталон, с которым они себя соотносят. Место звучания эпического текста — пиршественный зал конунга, или дворец базилея гомеровских времен, или княжеский терем... Время рождения эпоса — драматическая и насыщенная боевым духом эпоха разрушения родового строя и возникновения раннего государства. Миф предвечен, время его возникновения невозможно разглядеть во тьме веков, он объясняет базовые ценности породившего его общества, его место в мире и смысл существования. Эпос же возникает именно тогда, когда общество выходит из тьмы первобытности под софиты истории — это своего рода паспорт,



свидетельство о совершеннолетию социума, симптом его взросления и наступления бурного переходного возраста.

В случае с германскими племенами фоном для формирования эпоса стали бурные и драматичные события Великого переселения народов и поэтапного распада Вечного Рима. И лежащий на сокровищах дракон, в которого превращается победивший его герой, навеянный образом Империи, и многочисленные племена, пришедшие в Европу с Востока и Севера, и атмосфера героического и трагического следования человека по пути собственной судьбы, и образы сильных и негибаемых женщин — всё это так или иначе отразилось в германском эпосе, перетекло в Скандинавию и пустило глубокие корни там. Древо германского эпоса, безусловно, расцвело и зашелестело листьями именно здесь, на далеком Севере. Мы, кстати, плохо представляем, кто и как доносил в Скандинавию информацию об этих событиях: обратного переселения племен, насколько известно, не было; отдельные воины вряд ли отрывались от своих сородичей и возвращались в Скандинавию. Слухи, молва, более или менее оформленные рассказы и предания о битвах, королях и героях, передаваясь из уст в уста, достигали скандинавского мира, конечно, в весьма искаженном виде, где от реальных гуннов, бургундов и франков оставались лишь названия, да еще имена конунгов, изрядно переоглашенные северным произношением.

Надо заметить, что, используя реалии эпохи Великого переселения лишь как фон, декорацию повествования, сказители Севера насыщали свой рассказ предельно ясными и понятными для слушателя смыслами, императивами и мотивацией поступков героев. Нам трудно утверждать, все ли эти этические стандарты были присущи древним германцам в эпоху Переселения — возможно, что-то сформировалось позже. Но основа, костяк этоса, который является той самой «точкой сборки», вокруг которой строится любая цивилизация, без сомнения, был сформирован уже в древности и стал своего рода визитной карточкой германской культуры. Именно он в дальнейшем ляжет в основу рыцарской этики средневековой Европы и во многом определит характер и ценности средневековой цивилизации как таковой. Исключительно точно высказался о сути этого нравственного конструкта первый переводчик «Саги о Волсунгах» на русский язык и комментатор текста Борис Исаакович Ярхо. «Это теория жизненного стимула, которая вся формулируется в четырех словах: золото, женщина, месть, слава. Если прибавить к этому единственный унаследованный у предков сдерживающий устой — верность роду, то получим все пружины нашего сказания». Действительно, время переселений, походов и набегов — как германцев на Империю, так и впоследствии викингов на монастыри, города и деревни Европы — стало временем расцвета именно этого мировоззрения, первобытно-величественного и одновременно пугающе архаичного.

Публикация перевода саги и комментариев Бориса Исааковича Ярхо в 1934 году стала важным событием в отечественном литературоведении и книгоиздании. Это был очередной шаг в реализации масштабного проекта издания на русском языке средневековых литературных памятников, имеющих непреходящую ценность как часть европейского и мирового культурного фонда. Серия публикаций под общей редакцией Розалии Осиповны Шор и Бориса Исааковича Ярхо явилась одним из символов удивительного и крайне плодотворного периода в отечественной науке, зажатого между падением барьеров и ограничений дореволюционного времени и установлением жесткого партийно-государственного контроля над наукой во второй половине 1930-х годов. Немногим более чем десятилетие относительной свободы творчества и научного поиска хронологически совпало с расцветом ученых, обладавших великолепной подготовкой старой школы, глубокой эрудицией и неумной жаждой исследования. Очень ярко проявилась эта тенденция в области западноевропейской истории, литературоведения, германистики в целом и скандинавистики в частности. Период теснейших отношений между СССР и Германией, одинаково бывших изгоями европейской политики в 1920-е годы, сменился ожесточенным противостоянием после прихода к власти нацистов. Стремление понять, изучить, осмыслить историю и культуру германских народов было естественным для множества советских ученых, тем более что в самой Германии на гребень волны вынесло откровенно романтизированную и противопоставленную другим версию собственной Kulturgeschichte. Именно в русле этой тенденции



в СССР выходит в 1937 году сборник исторических источников «Древние германцы», в нем же появляются переводы древнескандинавских текстов — в частности, «Сага о Волсунгах».

Середина XX века — сложный и противоречивый период в отечественной и мировой истории, отразившийся на судьбах многих выдающихся людей. Не стал исключением и Борис Ярхо — блистательный лингвист, литературовед и ученый, профессионально переводивший с двух десятков языков. Сочетая блестящее образование, полученное на историко-филологическом факультете Московского университета, с навыками, приобретенными в поездках по Европе и в немецких университетах, Борис Исаакович уже к двадцати годам выработал свой творческий стиль и научный метод, который шлифовал потом всю жизнь. Сам он определял его как «методологию точного литературоведения» (сборник из трех монографий автора именно под таким названием увидел свет лишь в 2006 году). Как справедливо отметили в предисловии к этой книге издатели, «титанические усилия Б.И. Ярхо были направлены на то, чтобы превратить ее (филологию. — А. Х.) в «нормальную» науку, по уровню точности и доказательности не уступающую наукам естественным»¹.

При этом большинство результатов напряженной деятельности Ярхо и как переводчика, и как литературоведа до сих пор остается неизданным и неизвестным ни специалистам, ни широкому читателю. Причина этого в откровенном замалчивании творчества великого филолога в период расцвета его творчества по политическим мотивам, репрессиях, которым он подвергся в 1935 году, а также в печальном финале жизни в эвакуации в возрасте 53 лет. Впрочем, стоит согласиться с теми, кто утверждает, что это забвение говорит скорее об уровне современной филологии, а не о масштабе личности ученого. Символично, что одной из самых ранних фундаментальных работ Бориса Исааковича стало опубликованное в Варшаве в Русском филологическом вестнике «Сказание о Сигурде Фафнисбани и его отражение в русском эпосе» (1913–1916 гг.). Логическим завершением этого творческого цикла стала публикация через два десятилетия перевода «Саги о Волсунгах», в которой Сигурд занимает одно из центральных мест.

Читателю предстоит познакомиться с героями общегерманской эпической традиции, рассматриваемыми сквозь призму скандинавской ментальности. Сюжетные линии, герои, их подвиги и взаимоотношения в целом сходны в различных эпических произведениях средневековых германских народов. Однако в «Саге о Волсунгах» присутствует именно выстроенная и обработанная в виде саги версия сюжета, а не сборник песен о героях, как в «Старшей Эдде», и не рыцарский роман в стихах, как в «Песни о Нибелунгах». Любая сага сама по себе тяготеет к форме романа, в котором, как правило, действие разворачивается на фоне истории нескольких поколений родственников и в котором зачастую не один главный герой. И скандинавы тщательно, устранив противоречия, разработали генеалогию рода, ведущего свое начало от самого Одина, осмыслили подвиги героев в том ключе, который открывает доступ к мышлению исландца «века саг» (930–1030 гг.), насытили повествование реалиями бурной эпохи викингов. Как и во многих «классических» сагах, центральный персонаж — Сигурд, сын Сигмунда, — как бы предуготовляется первой частью повествования к выходу на авансцену, затем следует рассказ о его жизни и подвигах, а в финале, уже после его гибели, следует своего рода кульминация с совершением отмщений, исполнением пророчеств и воздаянием всем виновным ими заслуженного. Впрочем, это все же эпос — то есть повествование, близкое к трагедии, где «никто не виноват», поскольку все участники действия находятся под властью Судьбы: фюльги, норны, хамингы...

Неблагодарное занятие — пересказывать сюжет большой и насыщенной персонажами саги, но пару слов сказать об этом необходимо. Верховный бог Один, как и положено, вступил в связь с земной женщиной, родившей сына по имени Сиги. Из-за непредумышленного убийства, совершенного Сиги, он был изгнан из Скандинавии и отправился в страну франков, где смог занять престол конунга — не без помощи своего отца Одина. Внуком Сиги был Волсунг, по имени которого и стала называться вся династия. Среди детей Волсунга сага выделяет близнецов, брата и сестру, Сигмунда

1 Ярхо Б.И. Методология точного литературоведения: Избранные труды по теории литературы / Изд. подгот. М.В. Акимова, И.А. Пильщиков и М.И. Шапир; Под общей ред. М.И. Шапира. — М.: Языки слав. культур, 2006. — С. v.



и Сигню. Именно Сигмунду достается волшебный меч Грам, дарованный Óдином, а Сигню выходит замуж за конунга Гаутланда Сиггейра, который предательски убивает ее отца Волсунга и обрекает на смерть всех ее братьев. Чудесным образом спасшийся Сигмунд живет в лесу, и именно ему на воспитание отдает Сигню своего младшего сына Синфьётли, прижитого благодаря волшебству с ним же, собственным братом, и пошедшего нравом в род Волсунгов. Совершив с помощью Сигню месть и сжегши в собственном доме Сиггейра с его приближенными, дядя и сын-племянник, однако, теряют Сигню, предпочитающую сгореть вместе с нелюбимым, но законным супругом. Пережив много приключений в стране франков и в путешествиях, умирает отравленный на пиру Синфьётли; Сигмунд же, погибая в бою благодаря прямому вмешательству Óдина, оставляет наследника — Сигурда. Дальнейшее действие саги связано в основном с ним и его героическими подвигами.

При этом действие базируется на нескольких, иногда вполне житейских и прекрасно знакомых современникам, иногда волшебных, но крайне важных для эпического повествования поворотах сюжета. Это и предательское убийство Сиги, и чудесное зачатие и рождение Волсунга, которого мать вынашивала шесть зим, и обретение меча Сигмундом, и коварство Сиггейра, заманившего Волсунга с дружиной в Гаутланд на верную гибель. Особняком стоит история с подменой обличья Сигню, вступающей в кровосмесительную связь с братом: этот архаический, встречающийся во многих культурах обычай, подчеркивающий первостепенность сохранения внутриродовых связей, «крови», — безусловно, одно из ценнейших свидетельств памяти о живучести (особенно в кругу избранных героев и элиты) традиций глубочайшей древности, давно табуированных в повседневной жизни. Обмен одеждой королевы и служанки и испытание мудрости обеих конунгом, предсказания судеб героев, драконоборческий подвиг, оборотничество, смена обличий и подмена героями друг друга, их чудесные исцеления и возвращение к жизни, многочисленные детоубийства матерями своих отпрысков во имя отмщения нелюбимым мужьям (но и столь же частые ритуальные самоубийства жен со своими супругами), неистовое женское подстрекательство к мести, перебранка между действующими лицами, как мужчинами, так и женщинами, и, конечно же, многочисленные пророчества и толкования вещей снов — множество этих и им подобных эпизодов чрезвычайно плотно усеивает ткань эпического повествования. Отдельная сюжетная линия — жизнь, судьба, подвиги и непростые отношения с женщинами Сигурда — пожалуй, центрального и любимого эпического героя не только этого произведения, но и всех германских народов в целом. Связанное с ним повествование занимает структурно более половины текста саги и является, конечно же, центром всего нарратива.

Особое внимание всегда привлекает этика родового общества, переживающего свое перерождение в вождество и политику. Чрезвычайно показателен эпизод, когда Сигню предупреждает отца и братьев о грядущей опасности, рассказывая о боевых приготовлениях нелюбимого мужа Сиггейра. Для нее верность своему роду приоритетна. Однако над ее отцом довлеют императивы верности слову и невозможности «потерять лицо»: нельзя отступить, как бы ни были неравны силы, равно как нельзя и принять поддержку дочери — она теперь часть рода его противника и обязана быть с мужем, что бы ни происходило. Такие мучительные и трагические развилки, когда свобода выбора как бы есть, но судьба и долг сплетаются воедино, заставляя человека принимать гибельное решение, не раз встретятся читателю на страницах саги.

Мы уверены, что читатель оценит и сочность русского эпического языка, который подарил этому переводу Б.И. Ярхо. Все специфические обороты речи, присущие творчеству древних сказителей и тщательно выписанные переводчиком, оставлены в тексте в неприкосновенности. Также в неприкосновенности оставлены формы отдельных скандинавских терминов и имена богов и героев (валкюрья, волва, фюлгья, иотун, Тю и др.) — полагаем, что эта архаизация поможет читателю ощутить в том числе и эпоху, когда переводился этот текст, — эпоху становления отечественной скандинавистики, ее первых уверенных шагов. Дополнительные пояснения по этому поводу даны самим Б.И. Ярхо в начале «Указателя важнейших имен и предметов» в Приложении. Сноски переводчика расположены в нашем издании постранично. Обращаем внимание, что некоторые феномены



встречаются в тексте неоднократно, но ссылка на них одна и та же, поэтому цифровая последовательность может нарушаться, что является авторским замыслом переводчика, сохраненным без изменений.

Мы позволили себе лишь привести к современной норме русского языка общеупотребительные обывденные слова, правила написания которых изменились с довоенного времени. Обращаем внимание и на то, что в эту книгу вошли примечания переводчика и историческая справка, облегчающие понимание текста. Но коль скоро вниманию читателя представлено художественное издание, мы взяли на себя ответственность не публиковать чрезвычайно обширную вступительную литературоведческую статью Б.И. Ярхо, сопоставимую по объему с текстом самой саги. Она неоднократно издавалась вместе с сагой, в том числе в недавние годы, поэтому читателю не составит труда найти этот исключительно познавательный и емкий труд.

Особую выразительность изданию придает графика Ольги Александровны Симоновой — автора выставочного проекта «Из Варяг в Греки», частью которого являются шесть офортов к «Саге о Волсунгах», вошедших в коллекцию Музея Выборгского замка. Инициалы, открывающие каждую часть саги, в полной мере следуют традиции средневекового манускрипта — такие изображения зачастую проецировали самостоятельное повествование, развивающееся во взаимодействии с текстом. Как и мастера давней эпохи, О.А. Симонова не просто создает сопроводительный декор, но, вчитываясь в текст, облекает собственные изыскания в визуальную форму. Иллюстрации являются результатом персонального проекта художницы, которым она занималась на протяжении первой половины 2000-х, времени, отмеченного новым витком междисциплинарного интереса к менее освоенным в советский период областям истории искусства и культуры.

Творческий принцип художницы сопряжен с преодолением сложных и глубинных общекультурных вопросов посредством художественного языка. Хитросплетение и изящество линий не только отсылают к стилистической традиции, объединяющей северные народы, но и отражают черту культурного характера. Сложная художественная техника, за счет которой образуются видимый эффект контрастных пятен и словно множество «повреждений», нанесенных поверхности, могут вызвать различные ассоциации: от «глубины времен» и жестоких и неумолимых следов истории в ее памяти до прямых свидетельств битвы, оставляемых на корабле, оружии и человеке из саги.

Александр ХЛЕВОВ, научный редактор
 Анна ХЛЕВОВА, независимый исследователь

Заказать книгу
 можно здесь:





Необычная эпитафия эпохи викингов¹

© Ф.Б. УСПЕНСКИЙ

РУНИЧЕСКИЕ надписи — их прочтение, предназначение, явные и скрытые смыслы — на протяжении трех последних столетий остаются предметом неустанного живейшего интереса как для профессиональных исследователей, так и для тех, кто хотя бы немного знаком с древней культурой Скандинавии. Здесь мне хотелось бы обратить внимание на некоторые особенности одной поминальной рунической надписи, которая не является ни самой архаичной, ни самой информативной, ни самой трудной для дешифровки, но тем не менее несет в себе определенную загадку, но и помогает увидеть в неожиданном ракурсе неоднозначность пространства рунического текста как такового. Речь идет о строках, начертанных в XI в. на камне высотой в человеческий рост в шведской области Södermanland (Рис. 1). Приведу текст надписи полностью:

Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде <= в мире? — Ф. У. >, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу².

*УСПЕНСКИЙ Фёдор Борисович,
доктор филологических
наук, член-корреспондент
Российской Академии Наук,
профессор, специалист
по русской антропонимике,
филолог-скандинавист.*

Эта стихотворная эпитафия, высеченная младшими рунами, с одной стороны, чрезвычайно похожа на множество поминальных рунических надписей того времени, однако, с другой стороны, отличается от них одной весьма существенной деталью. Прежде чем перейти к рассмотрению этого отличия, необходимо сделать ряд самых общих и предварительных замечаний, затрагивающих некоторые аспекты прагматики рунических текстов³.

Древнейшее руническое письмо германцев, так называемый старший футарк (II–VIII в. н. э.), обладало весьма специфическими коммуникативными характеристиками (ср.: [Смирницкая 1990]). Можно сказать, что очень часто, имея дело со старшеруническими надписями, мы сталкиваемся, по существу, не со стремлением передать определенную информацию от одного человека к другому, а с попыткой установления контакта между человеком и тем, что к миру людей не принадлежит. Порой несоотнесенность надписи с адресатом-человеком обозначается вполне ярко и зримо не только на уровне текста, а на уровне, так сказать, его материального воплощения. Рунологам хорошо известны случаи, когда камень закапывался таким образом, чтобы вырезанная на нем надпись оказывалась в земле знаками вниз, совершенно скрытой от постороннего взгляда. Погребальный камень с надписью мог иногда помещаться внутри погребения, где он был недоступен взору живых людей (например,

1 Глава из книги «Люди, тексты и вещи. Из истории культуры средневековой Скандинавии» / Ф.Б. Успенский — М.: ФОРУМ: НЕОЛИТ, 2015. — 256 с. Печатается с разрешения автора.

2 *iak uait : hastain : þa : hulmstain : bryþr : menr : rýnasta : a : miþkarþi : setu : stain : auk : stafa : marga eftiR fraustain faþur sin = Ek veit Hástein, // þá Holmstein bræðr // menn rýnasta // á Miðgarði; // settu stein // ok staf marga // eptir Freystein, // föður sinn* ([SR, III, 42–43, № 56; von Friesen 1915, 24; von Friesen 1928, 61]; ср.: [Olsen 1932]).

3 В более полном виде наши наблюдения представлены в: [Успенский 2005].



камень из Elgesem, Норвегия (VI в.) [Krause 1937, 446–447, № 12]; ср. также: [Feist 1919, 247]].

Замечательно при этом, что основным назначением части старшерунических надписей явно было не только установление контакта с потусторонним миром, но и поддержание собственной целостности, нерушимости. Бывает так, что значительную часть достаточно короткого рунического текста составляет формула, призванная обеспечить сохранность этого текста, иногда же эта идея сохранности имплицитным образом включена в другие формульные элементы надписи. Может сложиться впечатление, что одна из главных функций таких рун, а следовательно, и главная задача их автора, заключалась в том, чтобы быть, существовать, оставаться неповрежденными, не подверженными порче.

Примечательным образом иногда лучше всего сохраняется и поддается дешифровке именно та часть надписи, которая и должна была обеспечить эту нерушимость рун. Так, например, знаменитая надпись из Stentoften (VII в.) располагается на разных сторонах камня; одна из надписей читается плохо, и смысл ее достаточно темен⁴, тогда как другая представляет собой, как известно, следующий текст:

Я спрятал здесь могучие руны. Да будет (тот) во власти беспокойства и беспутства, кто это разрушит⁵.

Сходную формулу мы обнаруживаем и на одной из сторон другого рунического камня (Björketorp, VII в.), возможно, связанного с камнем из Stentoften и принадлежащего к так называемой Блекингской группе памятников:

Я спрятал здесь могучие руны. Да будет тот во власти беспокойства и беспутства, да погибнет тот коварной смертью, кто это разрушит⁶.

Текст, вырезанный на другой стороне, относительно краток, а его адресат весьма непрозрачен для современного исследователя — «Зловещее предзнаменование»⁷.

Мы далеко не всегда можем определить, к кому собственно была обращена та часть надписи, которая не содержит защитной, апотропеической формулы, и какого рода магическое воздействие она предполагала. При этом чрезвычайно отчетливо проступает стремление автора защитительной



Рис. 1. Руническая надпись на камне из Fyrby

4 Возможно, она содержит упоминание о неких жителях / поселенцах и «гостях» / иноземцах Ниухи (?), которым Хадувульф дал урожайный год ([Lindquist 1923, 111–118; Krause 1937, 512–518, № 51; Макаев 1965, 77–79, 106, № 86]; ср.: [Kock 1921; Düwel 1983]). В относительно недавнее время было предложено совершенно иное прочтение этого фрагмента надписи, согласно которому речь в нем идет о девяти козлах и девяти жеребцах, которых Хадувульф принес в жертву, дабы обеспечить урожайный год (см.: [Santesson 1989, 221–228]). Другие интерпретации начальной части надписи на камне из Stentoften см. в: [von Friesen 1916, 41; Lindroth 1918; Brate 1919; Kock 1921; Antonsen 1980, 4; Grønvik 1987].

5 erAginoronoro herAmAlAsAR ArAgeu welAdudsApatbAriutib [Макаев 1965, 106]; ...hideRunonofelAhekAhederAginoronoro herAmAlAsAR ArAgeuwelAdudsApatbAriutib (= h(A)ideR-rünō (ro)no felAh-ekA hederA gino-rönōR herAmAlA(u)sAR ArAgeu (üti eR ?) welAd(A)ud(s?) sA pat bAriutib) [Krause 1937, 515].

6 haidR runoronufAlAhAkhAider AginArunAR ArAgeuhAerAmAlAus RutIAR welAdAudesarPAtbArutR (= haidRrünō ronU falhk hädra, ginrūnaR ärgiu hermlausR, üti eR wēldaude, sār pat brytR) [Krause 1937, 508–512, № 50; Макаев 1965, 100–101, № 9].

7 uPArAbAsbA (= ūparba-spō) [Krause 1937, 508–512, № 50; Макаев 1965, 101, № 9]. Ср. также убедительное прочтение Э. Антонсена весьма плохо сохранившейся надписи на камне из Vetteland: (I) ...fagdafaikinaz ist (II) ...magoz minas staina (III) ...daz faihido '...is subject to deceitful attack (he who destroys) my son's stone. (I), ...daz painted (it)' ([Antonsen 1980, 10–11]; ср.: [Krause 1937, 543–545, № 57; Marstrander 1946, 13–42; Макаев 1965, 108, № 106]). Об апотропеических формулах в рунических надписях см. также: [Jacobsen 1935; Nielsen 1968, 47–48; Hast 1976, 87].



надписи обозначить в ней собственное присутствие. Важнейшим элементом такого рода текста оказывается имя собственное, однако очень часто запечатлением имени как такового дело не ограничивается — оно оказывается включено в конструкции с личным местоимением «я» (*ek*)⁸.

Появление такого «я» особенно существенно в надписях, относящихся к старшерунической эпохе, хотя здесь оно появляется вовсе не в каждом тексте. Подобная значимость отдельного элемента проистекает не в последнюю очередь из особого лаконизма, присущего собственно старшеруническим надписям: заключенное в них содержание отнюдь не беднее (а в чем-то и значительно богаче!) того, что манифестируется в более поздних текстах, например, в так называемых надписях переходного периода. Однако выражено оно, по-видимому, максимально концентрированным образом, с помощью, так сказать, минималистского набора средств. Появление здесь местоимения «я» (*ek*), которое при наличии имени собственного и/или соответствующей личной глагольной формы в этом минималистском пространстве выглядит в определенном смысле избыточным, не может остаться незамеченным.

Между тем в старшерунических надписях и надписях переходного периода употребление личных конструкций не ограничивается защитительными формулами. Манифестировать собственное присутствие может составитель рунического текста любого содержания или изготовитель того или иного предмета. Существенно при этом, что в подобного рода личных конструкциях возможно, но отнюдь не обязательно указание имени автора. В дополнение к предыдущим приведем еще один пример безымянной надписи из Noleby (конец VI — VII в.): «Я нарисовал руны, происходящие от высших сил...»⁹, и, соответственно, надписи, содержащие имена: «Иутингаз. Я, Вакраз, могу писать (руны)» (Reistad, VI в.)¹⁰ или «Я, Хлевагастиз из рода Холтиев, рог сотворил» (Gallehus, V в.)¹¹.

Последняя из приведенных надписей лицом к лицу сталкивает нас с проблемой, давно интересующей исследователей, занимающихся руническими текстами. Кто скрывается за местоимением «я» или именем собственным в такого рода надписях — заказчик рун или их резчик? Не исключено, разумеется, что в каких-то случаях они совпадают в одном лице, однако необходимо помнить и о том, что, судя по поздним данным, резчики рун, подобно кузнецам, корабельным плотникам и ремесленникам, скорее всего могли быть своего рода профессионалами, и человек, владеющий этим искусством, изготавливал рунические надписи, так сказать, на заказ, не только для себя. Столкновение двух личных имен в надписи из Reistad'a заставляет лишний раз обратить внимание на такую возможность и задуматься о своеобразной проблеме авторства рунических текстов. Соответственно, мы не можем знать наверняка, кто был Хлевагастиз, столь развернуто именующий себя на роге из Gallehus'a: тот, кто сделал этот покрытый резьбой и снабженный рунической надписью рог собственными руками, или тот, кто его заказал¹²?

В определенном смысле ситуация с «авторством», которую мы наблюдаем в надписях, выполненных более поздними, так называемыми младшими рунами (условно — конец VIII — начало XIII в.), устроена в чем-то несколько проще. В некоторых младшерунических текстах роли заказчика и исполнителя уже напрямую разведены, во многих случаях мы твердо знаем из самого текста, кто велел поставить надпись и кто высек руны. Кроме того, мы располагаем достоверными свидетельствами о профессиональных резчиках рун (таких, например, как шведский резчик Эпир, живший в XI в.), и при этом до нас дошли образчики надписей, выполненных для совершенно различных людей на протяжении достаточно долгого времени.

8 Иногда даже это личное местоимение как бы дублируется, «я» появляется дважды. Такое удвоенное «я» есть, например, в надписи на предмете в той или иной степени сакральном, на амулете из Lindholm'a (первая половина VI в.): «Я, эриль, Савилагаз, зовусь я» *ekerilaRsawilagaRhateka...* (= *ek erilaR sawilagaR (sa wilagaR?) ha(i)teka*) [Krause 1937, 479–481, № 38; Макаев 1965, 104, № 51].

9 *runofahiraginakudotojeka...* ([Krause 1937, 518–521, № 52]; ср.: [Макаев 1965, 104, 60]).

10 *iupingaR ekwakraR : unnam wraita* ([Krause 1937, 545–547, № 58]; ср.: [Макаев 1965, 105, № 71]).

11 *ekhlewegastiR holtijaR horna tawido* ([Krause 1937, 506–507, № 76]; ср.: [Макаев 1965, 102, № 29]).

12 См. подробнее обсуждение этой проблемы: [Feist 1919, 246–249; Feist 1922, 604–605; Jacobsen 1940, 63–69; Moltke 1936, 250–259; Moltke 1947, 336–342; Bæksted 1947–1947, 49–57]; ср.: [Grønvik 1999], с указанием дополнительной литературы.



Существенно, вместе с тем, что из самих младшерунических формул практически исчезает личное местоимение первого лица. И заказчик, и исполнитель младшерунических надписей в большинстве случаев говорят о себе в третьем лице:

Хольмфаст, Хродельв... велели высечь руны по... и по Ингифасту, своим сыновьям. Они были востоке. А Эпир высек¹³ (Södertälje, вторая половина XI в.).

Торстейн выбил [руны] на камне по Эринмунду, своему сыну, и по Гейрбьёрну, своему отцу (Veda, XI в.)¹⁴. Ингирунн, дочь Хёрда, велела высечь руны по себе самой. Она собирается ехать на восток и далее в Иерусалим. Фот высек руны (Stäket, вторая половина XI в.)¹⁵.

При этом если резчик иногда (очень редко) все же именуется в первом лице, то на заказчика «правило третьего лица» распространено куда более жестко:

Андветт и Кар и kiti и Блэси, и Дьярв поставили камень по Гуннлейву, своему отцу, он был убит на востоке с Ингваром. Бог да поможет их душам. Я, Альрик, начертал руны. Он мог хорошо вести корабль¹⁶.

Порой заказчик и исполнитель надписи совпадали, причем это могло оговариваться особым образом, и оба создателя надписи каждый раз упоминались в третьем лице (Släbro, первая половина XI в.)¹⁷: «Гейрфаст, Эстфари установили этот камень по Фрейстейну, своему отцу, и по Вагну, своему брату. Братья сделали руны»; «Бьёрн велел установить камень по... он умер на востоке в Греции. Бьёрн выбил¹⁸ (Noling, первая половина XI в.)¹⁹.

Первое лицо, преобладавшее в старшерунических надписях, явным образом выветривается из надписей младшерунических, исключение составляет лишь определенная группа текстов, где по-прежнему звучит голос, именующий себя в первом лице. Однако речь идет не о традиционных поминальных надписях и не о фиксации голоса их создателей. Формы первого лица мы встречаем в изобилии в надписях на предметах, где сама вещь — будь то рукоятка оружия или какой-то другой бытовой предмет — повествует о своем создателе. Такая надпись подразумевает, по-видимому, что мастер не только придал форму материалу. В понятие завершенности, сделанности вещи вкладывается и то, что он в некотором смысле одушевил ее, снабдил ее голосом. В эпоху викингов, наряду с владельческой надписью, складывается традиционная формула «меня сделал имярек», которая могла варьироваться, трансформироваться и расширяться различными способами.

Не исключено, что тексты подобного рода сохранились и от эпохи старшего футарка, хотя здесь многое зависит от правильности дешифровки соответствующей надписи²⁰. Однако именно

13 hulmfastr ropelfr...u [ri]sta run[a] a... ikjfast suni sina iR uaRu huastr in ybir risti [SR, III, 284–286; Мельникова 2001, 308].

14 þurstain hiak a hili iftiR erinmunt sun sin auk iftiR kaiRbiarn faþur sin [SR, VI, № 360].

15 iskirun harþiR totiR lit risti runiR ati sik sialfan <sic! Указательное местоимение sjalfr ошибочно употреблено в винительном падеже мужского, а не женского рода. — Ф. У. > hn uil austr fara auk ut til iursala fair risti runiR [SR, VIII, 4–10; Мельникова 2001, 332–334].

16 a—itr auk kar uk kiti auk [i]jisi auk tiarfr ris[tu] stain þena aftir kunlaif fopur sin is u[a]s nustr m[i]þ ikuari tribin kuþ hialbi ot paira al-ikraistik runar is kuni ual knari sutra [SR, VIII, 112–116, №. 654]; ср.: [Мельникова 2001, 322].

17 kaiRfastr aistfari raisþu stain þansi eftiR frayst[ain faþur] sin auk atr uakn brupur sin brupur uinu rniR [SR, III, 34–35; Мельникова 2001, 309–310].

18 biurn lit risa stin ifftir ... han uarp tuþ]r austr i kirikium biurn hik [Jansson 1954, 19–20; Мельникова 2001, 308]. В данном случае не исключено, впрочем, что речь идет о тезках, заказчике и исполнителе.

19 Речь, тем не менее, не идет о полном, тотальном исчезновении местоимения «я» (ek) из всего корпуса поминальных надписей, выполненных младшими рунами. Так, по-видимому, личное местоимение + имя собственное присутствует в подписи рунического мастера на камне середины XI в. из Varpsund'a ([SR, VIII, 112–116]; ср.: [Мельникова 2001, 322–323]), кроме того, отдельные случаи появления ek в младшерунических надписях X — XI в. мы рассмотрим ниже. Для нас существенно, однако, что исключений, т. е. употреблений «я» в поминальных надписях, очень мало, они извлечены из не всегда вполне надежно читаемых текстов, и эти крайне немногочисленные примеры в принципе могут быть оспорены.

20 Согласно мнению некоторых авторитетных рунологов (С. Бугге, В. Краузе и др.), такая формула, произнесенная как бы от лица предмета, представлена на фибуле (Etelhem, V / VI в.), найденной на о. Готланд: «меня Мерила изотвил» tkmrlawrta (= m[i]k m[ē]rila w[ō]rta) [Bugge 1891, 150; Krause 1937, 611, № 85]. Впрочем, против такого прочтения надписи выступил Э. Мольтке, причем автор специально подчеркивал, что интересующая нас формула совершенно нетипична для старшерунических надписей [Moltke 1936, 257–258]. Чтение С. Бугге и В. Краузе не принял и Э. Антонсен. Исследователь относил надпись на этой фибуле к группе старшерунических текстов, где воспроизводится формула ek erilaR «Я, эриль (= рунический мастер?)...» [Antonsen 1968, 630–631] (о слове erilaR и восьми старшерунических надписях, где оно появляется, см. подробнее: [Elqvist 1952, 123–135; Макаев 1965, 37–53; Düwel 1992, 61–62]; ср. также: [Hultgård 1998, 715–737]).



во младшеруническую эпоху такого рода надписи на предметах представлены в большом изобилии. Так, на крестильной купели в датской церкви написано «Мартин меня сделал»²¹, а на ящике из Rjedsted'a «[Г]уни кузнец сделал меня»²², надпись на плите из Bregninge гласит «мастер Бу сделал меня»²³, надпись на одной из двух колонн на хуторе Sigraivs (Vamlingbo, о. Готланд) «Олав *supr* сделал нас»²⁴. Иногда, вполне в духе младшерунической традиции, в надписи различаются владелец и изготовитель предмета. Известна, например, нортумбрийская пряжка, содержащая интересующую нас формулу: «Гудрид меня изготовил(а), Эльхфрит мною владеет»²⁵. Для нас существенно, однако, что и о том, и о другом повествует сам объект, вещь.

Со временем такие надписи могут делаться все более пространными и расчлененными. На железной полосе церковной двери из Rauland'a (Telemark, Норвегия) есть надпись, датируемая 1325 г. «Хаки сын Бьёрна владеет мною, Свейн сын Осмунда выковал меня, Осольв вырезал меня и закрыл (замкнул) в среду после дня [святого] Олава в шестой год правления нашего досточтимого государя Магнуса конунга Норвегии»²⁶.

Разумеется, подобного рода формулы, составленные от лица вещи, не являются ни в коей мере принадлежностью исключительно скандинавской культуры. Латинские образцы таких надписей (*me fecit NN*) распространены в Средние века исключительно широко. Традиция этих надписей восходит ко временам Античности, и потому весьма вероятно, что в Скандинавии они были не автохтонным, а заимствованным явлением. На факт заимствования опосредованным образом указывают случаи, когда такого рода надписи вырезались младшими рунами, но при этом сама фраза была латинской: «меня сделал магистер Якоб»²⁷, «меня сделал Николаус»²⁸ или «Олав мною владеет»²⁹. Однако почва, на которую попадает это заимствование, оказывается весьма подготовленной и благодатной. Строго говоря, даже запись иноязычного текста рунами уже свидетельствует о значительной его адаптации на местной почве. Однако очень скоро латинская формула начинает переводиться на скандинавские языки, как это можно видеть хотя бы из приведенных ранее примеров³⁰.

В этом отношении весьма характерна надпись на колоколе в Boeslunde (Дания), наглядно демонстрирующая, как происходил контакт латинской и скандинавской культурных традиций и как

21 *marten mik giarþe* [DR, №№ 320, 322, 326, 327, 332].

22 *[g]uni smiþ garþ mæk* [DR, № 38].

23 *mæstær bo gyorþæ mk* [DR, № 184].

24 *olafr : supr giarþi us* ([Gotl., № 8]; ср.: [Melfors 1999, 67]).

25 *Gudr[ī]d mec worh[t]e, Ælchfrith mec a[h]* ([Stephens 1866, 386]; ср.: [Bugge 1891, 150]).

26 *hake beannar sun a mik suæn osmu(n)dar sun slo mik osofar ræst mik auk læiste opesndhen nesta eptir olafs foku a seta are rikes fas frþulhs hæra mahnusar norihs konohs* [Olsen 1933, 106–107].

27 *magister iakobus me fecit* [DR, № 179].

28 *me fecit niko(l)aus* [DR, № 162].

29 *olauus mæ pos[sidet]* ([Gustavson 1980, 194–195]; еще примеры см.: [Мельникова 2001, 23]).

30 Для контраста можно упомянуть то немногое, что мы знаем о бытовании интересующей нас формулы в средневековой Руси. Есть все основания утверждать, что она не остается здесь полностью безызвестной. Очень характерны в этом отношении два случая использования подобной надписи в средневековом Новгороде. С одной стороны, существует медная пластина XII в., на которой содержится латинская фраза, читаемая как *fcit me Buris ab...*, т. е. «сделал меня Бурис от...» [Арциховский & Тихомиров 1953, 47, № 5, 61, 62]. С другой стороны, на знаменитых магдебургских вратах церкви св. Софии в Новгороде присутствуют две надписи — оригинальная, помещенная над изображением сделавшего их мастера Риквина, *RIQVIN ME FECIT* «Риквин меня сделал», и выполненная кириллицей приписка МАСТЕР РИКВИН МЕПЕГЕТ [Царевская 2001, 11]. Таким образом, по-видимому, не зная латыни, русский резчик, тем не менее, адекватно опознавал эту формулу как своеобразный знак авторства. Существенно, однако, что дальше транслитерации дело не пошло. Мы не обнаруживаем массовых переводов этой фразы на русский язык, и, таким образом, на русской почве она не обретает статус формулы даже в Новгороде, где особенно многочисленны разнообразные интернациональные контакты. Иными словами, при всей универсальности такого оформления голоса объекта, на Руси, в отличие от Скандинавии, она как будто бы не укореняется. Возможно, что некоторое косвенное отношение к данной проблеме имеют рисунок и надписи на бересте, выполненные новгородским мальчиком Онфимом в 20–30-е гг. XIII в. Подпись к изображению четвероногого существа, напомним, гласит здесь: «а звьрь» [Зализняк 2004, 476, № 199]. Не исключено, что здесь мы имеем дело как раз с голосом объекта, голосом изображения, говорящего о себе самом. Если учесть, что под другим рисунком, изображающим всадника, есть подпись «онвиме», фиксирующая имя ее автора, такое предположение кажется весьма вероятным (иначе: [Чернецов 1994, 21]). вполне возможно при этом, что ребенок стремился изобразить здесь не какое-то конкретное животное (в противном случае под рисунком, скорее всего, помещалось бы его конкретное название), а изображение некоторого символического или магического существа, так сказать, «зверя вообще» (ср. в этой связи предыдущий очерк «Лютый зверь», с. 14–47).



укоренялась в Скандинавии интересующая нас формула. Начало самой рунической надписи выглядит следующим образом:

*Brat (frater) Токи... изготовил меня*³¹.

Латинское, монашеское *frater* соседствует здесь с собственно скандинавской фразой. Существенно, что во второй части надписи сообщается, что другой монах, брат (*frater*) Ингимар, сделал надпись на колоколе. Таким образом, создатель вещи эксплицитно отделяется здесь от создателя надписи.

Следует вообще заметить, что голос вещи может свидетельствовать не только об авторе — надписи такого рода составляют целую обширную категорию. Вещь может называть своего владельца или вступать с ним и с миром в коммуникацию другого типа. Традиция таких надписей весьма живуча и зачастую легко переходит из одной культуры в другую. И сегодня на улицах городов можно видеть надпись на грязной машине «ПОМОЙ МЕНЯ», представляющую собой не что иное, как прямую речь объекта. В традициях же Средневековья подобные надписи иногда разрастались в небольшой, но вполне развернутый текст, и с изделий, так сказать, культурно-ремесленных переносились в культуру книжную³².

Есть и более очевидные, хотя и несколько более поздние примеры, когда изготовление надписи приравнивается к ремесленному акту изготовления вещи, и надпись как бы обретает свой собственный голос: «Никулас написал меня», «Петер Свале меня написал», «Каупи написал меня»³³.

Нельзя не обратить внимание, что коммуникативная прагматика такого текста в каком-то смысле свернута в кольцо или замкнута на себе. На первый взгляд может показаться, что единственная задача подобной надписи — сообщение о присутствии автора в мире, и в этом смысле она родственна надписи, вырезанной на садовой скамейке или на отвесной скале: «Здесь был Вася». С другой стороны, однако, у приведенных нами рунических текстов данного типа есть и другая задача, вполне традиционная для всей скандинавской культуры Средневековья, а именно — сообщить, что обладатель указанного в надписи имени владеет рунической техникой. С точки зрения именно этой функции практически не существует разницы между старшерунической надписью «Я, Вакраз, могу писать», надписью середины XII–XIII вв., выполненной младшими рунами на камне из Тосе (Норвегия), «Аслак сделал меня. Я начертал руны [и] разобрал (прочитал) рунические знаки»³⁴ и младшеруническим текстом XV в. «Петер Аукарсарве. Он меня написал»³⁵.

Не останавливаясь подробно на многих лингвистических тонкостях, которые можно извлечь из этих формул (например, на своеобразии их перформативности или на роли личных местоимений, сталкивающихся в пределах одного микротекста), упомяну еще один очень эффектный случай многоголосицы рунического текста. На крестильной купели из Смоланда (конец XIII в.) содержится надпись «Аринбьёрн сделал меня, Видкунн священник написал меня, и здесь я буду стоять некоторое время».

Кто говорит? К кому относятся эти личные формы? Запечатлен ли только голос купели, или попеременно то крестильной купели, то самой надписи? «Здесь я буду стоять некоторое время», — эта

31 *frater toco... kori mik* [DR, № 234].

32 Известны случаи, когда именно книга или рукописный кодекс как бы обретает отдельный голос и сообщает о своем творце или владельце. В добавление к разбираемому в работе [Успенский 2005, 117–119] древнеанглийскому «Пастырскому попечению» короля Альфреда, где авторство перевода заявлено от лица рукописи, приведем еще один пример, имеющий отношение уже к собственно скандинавской традиции. В одном из самых богато украшенных древнеисландских манускриптов — рукописи «Книги с Плоского Острова» (*Flateyjarbók*) — в начале раздела «Как заселялась Норвегия» есть миниатюра с изображением человека, держащего книгу, на которой начертано «Йон Хаконарсон владеет мною» *íon hak[onarson] aa mik*. При этом тот факт, что заказчиком и владельцем рукописи является богатый исландец Йон сын Хакона, так сказать, более обычным образом отмечается и в самом начале «Книги с Плоского Острова», в кратком предисловии писца, священника Магнуса Торхальссона: «Этой книгой владеет Йон Хаконарсон» *Þessa bok aa Jonn Hakonar sun* [Flat., I, 1].

33 *Nikulas skraif mik, kaupi : skrifapi mik* ([Gotl., 381]; ср.: [Melfors 1999, 69]).

34 *aslacar gerpe mik runar ek rist auk rap na sta ue ue sici* [NLæR, II, 501, примеч. 3; Olsen 1933, 104].

35 *betar aukar sarfa han skr-if mik* [Gotl., № 55].



фраза почти наверняка принадлежит купели, «меня сделал Аринбьёрн», как кажется, тоже исходит от нее, а вот интерпретация фразы «Видкунн священник написал меня» зависит во многом от контекстной семантики глагола *skrifa* «написал». Если мы переведем его именно как «написал», то более или менее ясно, что это произносит сама надпись. Если же мы допускаем, что он здесь употреблен в значении «подписал», то окажется, что и эта фраза, а следовательно, и весь текст в целом говорится от лица купели. Принимая в расчет многочисленные дошедшие до нас рунические формулы «меня написал имярек», в которых, как правило, задействован глагол *skrifa*, я бы скорее склонялся к мысли, что здесь, перебивая друг друга, говорят и купель, и надпись³⁶.

Прежде чем вернуться в эпоху XI в. и перейти к анализу памятника из Сёдерманланда, упомянутого в начале работы, подведу некие предварительные итоги. Мы попытались обозначить круг проблем, связанных с манифестацией «авторства» в старше- и младшерунических надписях. В частности, было отмечено, что сама коммуникативная ситуация, которая этими надписями задается, имеет довольно нетривиальный характер. В иных случаях в старшерунических надписях адресат, т. е. тот, на кого направлено коммуникативное послание, это не человек, а некто или нечто, лежащее за пределами мира живых людей. При этом природа старшерунического текста такова, что она не только не дает оснований для точной идентификации этого таинственного адресата, но зачастую не дает возможности определить и функцию или роль адресанта, того, кто скрывается за местоимением «я» и именем собственным. Это, судя по всему, человек, но кто он — заказчик, мастер рун или покойник, лежащий под камнем, — порой установить невозможно. В младших же рунах распределение функций между людьми, упомянутыми в тексте, как правило, выражено куда более эксплицитно. С другой стороны, среди младшерунических надписей мы обнаруживаем целую группу поминальных текстов, где адресант, т. е. тот, кто говорит, тот, от чьего лица как бы произносится текст, — это опять-таки не человек, а сама вещь, предмет, на котором выполнена надпись, или, в конце концов, надпись как таковая.

Укажу еще один важный для нас параметр. В тех младшерунических надписях, которые выполнены не на вещах, а на поминальных камнях (а именно такие тексты зачастую представляют главный интерес для исследователей), как правило, не встречается личных местоимений первого лица³⁷. Иными словами, тот, кто высекает руны, и тот, кто их заказывает, по преимуществу не говорят о себе «я поставил камень» или «я начертал руны» даже в том случае, когда ситуация почти предельным образом направлена на их собственную личность. Очень показательна в этом отношении уже приводившаяся надпись XI в. из Стэкет, где сказано, что «Ингирунн, дочь Хёрда, велела высечь руны по себе самой. Она собирается ехать на восток и далее в Иерусалим. Фот высек руны».

Иными словами, перед нами явно некий очень интересный культурный сдвиг между старшерунической и младшерунической эпохами, на фоне которого шведская надпись первой половины XI в. из Fyrbu в Сёдерманланде стоит совершенно особняком. Она, как мы помним, несомненно, принадлежит к числу поминальных: «Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу» (Рис. 5). Вопреки всему изложенному выше об эпитафиях, выполненных младшими рунами, здесь появляется местоимение первого лица, да еще и в довольно необычной конструкции — «я знаю»,

36 Этот диалог тем более интересен, что у нас есть примеры, когда создатель предмета эксплицитным образом отделен от создателя надписи или, напротив, подчеркивается тождество создателя надписи и всего объекта в целом. Ср., с одной стороны, надпись на могильной плите в церкви Grötlingbo (о. Готланд): *botair maisteri : kiarpi : stain : oli hiak r : unir pisar : pesun : buais* «Ботэйр сделал камень. Оли, незаконный сын Ботэйра, высек эти руны» ([Gotl., № 36]; ср.: [Melfors 1999, 67]) и, с другой стороны, надпись, выполненную на одном из камней в церкви Fårö (о. Готланд): *botu[[fr : sum : kirkiu : byggi : h]an kirpi : mik* «Ботульв, который построил церковь, он сделал меня» ([Gotl., № 334; Sävö 1859, № 1]; ср.: [Melfors 1999, 64]).

37 Об отдельных исключениях в надписях на рунических камнях эпохи викингов см.: [Jesh 1998, 471–473; Zilmer 2008, 408–409]. Оговоримся попутно, что в старших рунах «я» в поминальной надписи вполне возможно, как, например: «Я, Хагустадаз, похоронил моего сына» (надпись из Kjølevig).



причем, на первый взгляд, мы как будто не располагаем никакой информацией о субъекте данного знания, например, о личном имени знающего. Как и в старшерунических текстах, в данном случае предоставляется некий простор для догадок, кто же скрывается за этим «я»³⁸.

Оборот «я знаю...» никак нельзя рассматривать в качестве своеобразной рамочной конструкции, слабо нагруженной семантически, — он нестандартен, совсем нетипичен для младшерунических надписей, а потому не мог восприниматься как нейтральный, неинформативный, фоновый элемент текста³⁹.

Естественным образом необычность нашей надписи привлекала внимание рунологов и заставляла искать альтернативные способы ее прочтения. Так, в частности, была предложена версия, при которой знающим оказывался Хастейн, а вся надпись могла бы быть интерпретирована как «Я, Хастейн, знаю Хольмстейна и его братьев, которые, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу». Данное прочтение требовало определенных натяжек, допустимых, впрочем, в поэтическом тексте, каковым и является эта надпись. Зато предложивший ее Отто фон Фризен сделал весьма важное наблюдение — Хастейн значит, в сущности, «высокий камень», т. е. тот объект, на котором высекались руны [von Friesen 1915, 24; von Friesen 1928, 61].

При таком прочтении интересующая нас надпись сближается с тем типом текстов, где вещи от первого лица говорят о своих создателях или владельцах. В подобной трактовке вполне оправдано употребление местоимения первого лица, ведь «я» говорит о себе не заказчик и не резчик, а сам объект, что вполне традиционно и приемлемо для определенной группы младшерунических надписей.

Итак, мы хотели бы предложить первый тезис, как кажется, облегчающий понимание этой необычной надписи. Высказывание «Я знаю» или «Я, Хастейн, знаю...» (пока для нас эта дилемма не принципиальна) принадлежит самому поминальному камню, произносится как бы от лица камня. В таком случае снимается одна из странностей всей коммуникативной ситуации в целом. В самом деле, если тот, кто говорит: «я знаю», — человек, заказчик или исполнитель данной надписи, то непонятна его дистанцированность от ситуации: он только осведомлен о том, что поминальные руны нанесены другими людьми. Если же знание принадлежит камню, а руны высекали братья, то интересующее нас высказывание оказывается куда более осмысленным⁴⁰.

Допустив, что за «я» скрывается не кто иной, как сам камень, попробуем решить, было ли у него имя. Любопытно, что наблюдение Отто фон Фризена, увидевшего в слове Хастейн имя камня, вызвало возражение других исследователей, в частности, Магнуса Ульсена [Olsen 1932, 170–173]. Возражения эти основаны в целом на том, что имена, фигурирующие на камне из Fyrby, — Хольмстейн

38 Если опираться на структуру текста куда более современных граффити, можно было бы, конечно, допустить, что перед нами своеобразный перевернутый, обратный перформатив, вроде того, что встречается на школьных тетрадках: кто писал не знаю, а я, дурак, читаю. В таком случае «я» обретает свой денотат (всякий раз новый) непосредственно в момент прочтения, поскольку «я» — это и есть сам читатель. Впрочем, хотелось бы оговориться, что примеров такого рода обратного перформатива на средневековой скандинавской почве мы не знаем.

39 В сущности, мы можем привести еще только один пример употребления конструкции «я знаю...» на поминальном камне. Однако она появляется не в начале, а в конце надписи: *rakna raisti stain þansi at suin buta sit auk sifa auk rakn-burk at sit fabur kup hialbi at hats uit iak þet uar suit uestr miþ kupi* [SR, III, 10, № 14; Brate 1922, 123] «Рагна воздвигла этот камень по Свейну, своему мужу, и Сива и Рагнборг по своему отцу. Господь да поможет его душе. Знаю я, Свейн был на западе с Кнудом». В данном случае существует, как кажется, возможность соотнести местоимение «я» (ek) с неким конкретным лицом, Рагной. Впрочем, возможность эта далеко не единственная. Любопытно также, что эта надпись находится в церкви в Gåsinge, в той же области Сёдерманланд, что и Fyrby. Ср.: [Jesh 1998, 471–473; Zilmer 2008, 408–409].

40 В качестве ближайшей аналогии, поддерживающей нашу гипотезу, можно было бы предложить надпись на знаменитом камне с хутора Alstad (Норвегия, первая треть XI в.): *iurun rais[tu] s[t]ain þina af[tir] au-aun- is [h]ana -[t] i auk furþi af hrikariki uftjan urulb au- auk [m]unta stain ---ir þusi*. Л. Якобсен предложила следующее прочтение: *Jörunn ræsti stæin þena æftir Öl-arni es hána hendi auk fœrði af Hringaríki útan, ór Vei á Ölvastaði Ögmunda steinn mæli þönsi* «Йорунн установила этот камень по Ольарну, который взял ее в жены и привез из Рингнгеруки с запада, из Ве, в Ольвестад. Камень Ögmunda провозглашает это» [Jacobsen 1933, 30–32; Мельникова 2001, 279]; ср.: [NlyR, I, 133–176, № 62 (2)]. Если это чтение верно, то в нашем распоряжении оказывается образчик того, что камень может в традиции рунической письменности провозглашать от себя что-либо, причем идея эта выражена с помощью других грамматических средств, нежели на камне из Fyrby. К сожалению, надпись из Alstad'a сохранилась плохо, и любое ее прочтение остается не слишком надежным.



и Фрейстейн — принадлежали, скорее всего, мужчинам из одной семьи, так как эти имена содержат один и тот же элемент *stein*. Имя Хастейн же прекрасно вписывается в эту модель имянаречения, когда родовые имена двух братьев, в данном случае Хольмстейна и Хастейна, воспроизводят одну из основ имени отца — Фрейстейн. В таком контексте варьирования родовых имен несколько неожиданным может показаться утверждение, что один из носителей этих имен — Хольмстейн — действительно сын своего отца, тогда как другой — не более чем придорожный валун относительно правильной округлой формы.

Таким образом, мы склоняемся к выводу, что имена Хастейн и Хольмстейн, не только переключаясь между собой морфологически, но и аллитерирующие друг с другом, принадлежат все же двум братьям, высекшим руны по своему отцу, и надпись все же следует читать: «Я [= камень] знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу».

Однако что все-таки породило определенную нестандартность этого текста, сохраняющуюся даже и после объяснений личной местоименной конструкции? Почему именно эти братья зафиксировали в поминальном тексте именно «голос камня»? Ремесленные надписи с употреблением формулы «меня сделал имярек» в позднейшую эпоху, вообще говоря, встречаются и на погребальных камнях. Можно упомянуть, например, ряд надписей с острова Готланд: надпись из Visby (XII–XIV вв.): «Родьяуд сделала меня для своего сына»⁴¹; надпись на могильной плите в церкви Gamalgarns (XIII–XIV вв.): «Мастер Гевс сделал меня»⁴²; а также надпись на камне конца XIII в.: «Ботмунд, мастер из Съёнхейма, сделал меня»⁴³.

Однако все эти надписи выполнены гораздо позже, чем интересующий нас текст, в ту эпоху, когда ремесленные формулы были уже явлением чрезвычайно распространенным, и при этом в поминальных надписях они не подвергались никакой трансформации. Камень же из Fyrby, по видимому, являет собой один из первых случаев, когда у этой формулы появляется новая, нестандартная функция, и, с другой стороны, ради реализации этой функции ей придана была совершенно особая форма, не совпадающая с ее общераспространенными вариантами. Все это требовало определенной изощренности приема от ее изготовителя. В чем же причины такой изощренности, откуда она у братьев Хастейна и Хольмстейна?

Как кажется, объяснение нужно искать в их именах, именно в том, что братья неким опосредованным и метафорическим образом все-таки могли считать камень членом своего рода. Как мы помним, все три присутствующие в надписи имени объединяются общим формантом *-stein*, т. е. «камень». Имена с элементом *-stein* были вполне распространены по всей Скандинавии и, несомненно, с полным основанием могут рассматриваться как традиционные антропонимы, обладающие всеми законными функциями личных имен. При этом семантика основы *stein* в данном случае оставалась нестертой, нередуцированной и вполне прозрачной. Для каждого жителя скандинавского полуострова было очевидно, что именно слово «камень» — это то, что объединяет имена отца и братьев.

Таким образом, для этой семьи акт создания поминального камня мог семиотически быть несколько отличным от аналогичного акта у других людей, так как камень мог превращаться в своеобразный родовой символ. Хотелось бы подчеркнуть, что мы не говорим здесь о долгожительстве неких глубоко архаических обычаев и не пытаемся рассматривать камень как своего рода тотем. Для нас принципиально важно, что надпись выполнена младшими, а не старшими рунами, судя по всему, в XI в., а не в архаическую общескандинавскую эпоху. К этому времени виртуальное родство с камнем могло, конечно, существовать или осознаться только в пространстве слов,

41 *rapiaup : kiari : mik : fyrir : sui : sin* ([Gotl., № 351]; ср.: [Snædal 1989, 99 f.; Melfors 1999, 66–67]).

42 *magistas : gefs : gerpi : mik* ([Gotl., № 115]; ср.: [Melfors 1999, 68]).

43 *botmundr maisteri : af siaunaim giarði mik* ([Gotl., № 163]; ср.: [Melfors 1999, 68]). Ср. также могильную плиту в церкви Silte на Готланде (ок. 1200 г.): *aupuatr : ok : mik* «Аудват высек меня» ([Gotl., № 63]; ср.: [Melfors. 1999, 68]).



имен и переосмысленных символов. В подобном свете данный семейный камень можно приравнять, скорее, к чему-то вроде ситуативного геральдического изображения, а не к родовому тотему.

Пытаясь реконструировать культурную ситуацию XI в., можно пойти еще дальше и вспомнить об искусстве братьев, которое специально подчеркивается в надписи, — они «самые сведущие, самые искушенные в рунах во всем Мидгарде». Были ли они профессиональными резчиками по камню, передавалась ли эта профессия по наследству, связан ли элемент *stein* с их потомственным мастерством, все эти вопросы оставляют широкий простор для догадок. Отметим только, что если они были профессиональными резчиками рун, то это могло бы объяснить появление элементов или, точнее, реминисценции ремесленной формулы в сугубо поминальной надписи. ⋮

Сокращения и литература

1. Feist 1919 — S. Feist. *Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum* // ANF. 1919. Bd. XXXV.
2. von Friesen 1916 — O. von Friesen. *Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge*. Uppsala, 1916.
3. Krause 1937 — W. Krause. *Runeninschriften im älteren Futhark*. Halle, 1937.
4. Olsen 1932 — M. Olsen. *Rúnar er ristu rýnastir menn* // Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap. 1932. Bd. V.



Древнескандинавский корабль ранней эпохи викингов и возникновение специализированных типов кораблей в позднюю эпоху викингов: археологические находки и письменные источники¹

Илья Борисович ГУБАНОВ

к.и.н., старший научный сотрудник отдела европеистики
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого

(Кунсткамера) Российской академии наук,

г. Санкт-Петербург, Россия



КОРАБЛЬ издавна имел не только практическое применение как транспортное средство, но и высшее, религиозное назначение. С давних времен известен северогерманский обычай погребения в ладье [Лебедев 2005: 155–164, 186–200]. Захоронения воинов вендельского периода (VII в. н. э.) с роскошным вооружением, конями и жертвами скота наиболее своеобразны и впечатляющи.

Сакральность обряда погребения в ладье явственно демонстрирует пассаж из «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона. Там говорится о коварном убийстве прекрасного бога Бальдра, любимца всех остальных богов-асов. Когда боги забавы ради метали в заговоренного Бальдра оружие, которое не могло причинить ему вреда, злобный бог Локи подговорил слепого аса Хёда бросить в Бальдра побегом омелы, с которого не взяли обещания не вредить Бальдру. Хёд швырнул прут, и он пронзил благого Бальдра. Так свершилось величайшее в мире злодейство. Все асы были неутешны, все живое оплакивало светлого Бальдра. Далее повествуется о погребении бога Бальдра в ладье, которую спустили на хляби морские [Снорри Стурлусон 2005: 48–49].

Следует сказать, что согласно мифу Бальдр в подземном царстве мертвых богини Хель переживет гибель мира и богов и вернется в возрожденный мир нового космического цикла. На основании этого многие специалисты по сравнительной мифологии считают образ Бальдра архетипическим, трактуя его как умирающего бога, принесенного в жертву и возрождающегося, как сама жизнь и природа.

Наиболее хорошо сохранившийся корабль из погребений такого рода — это найденный в 80-х годах XIX столетия в Гокстаде в южной Норвегии в кургане под слоем синей глины. По новейшему дендрохронологическому исследованию гокстадский корабль датируется приблизительно 890-ми годами н. э. Это универсальное морское судно с мощным дубовым килем и шпангоутом, с клинковой обшивкой внахлест, соединенной железными корабельными заклепками. Помимо весел судно, вероятно, имело съемную мачту и четырехугольный парус северного типа.

Вначале следует рассказать о предшественниках корабля универсального типа эпохи викингов. По чертежу Йоханессена, гребное судно IV в. н. э. из Нидама имело максимальную длину 22,85 м, максимальную ширину 3,26 м и высоту борта 1,09 м, то есть было достаточно широким. Его можно рассматривать как ранний, эпохи великого переселения народов, предшественник широкого универсального корабля эпохи викингов [фон Фиркс 1982].

¹ Глава из книги «Исландские родовые саги как источник по истории культуры и общества древней Скандинавии. Исследование, тексты и переводы». Печатается с разрешения автора.



Еще ближе к «гокстадскому» типу северогерманские суда вендельской эпохи.

Небольшой, такой же короткий, как более поздние шнеки, корабль из Квальсунда (690 г. н.э. +/- 70 лет), найденный в 1920 г. Херманом Шетелигом в Норвегии южнее г. Бергена на островке Херо, уже имел Т-образный в сечении киль и круто загибающиеся вверх высокие штевни (высотой в 4 м), подобно судну из Гокстада. Корабль из Квальсунда, как и построенный почти 200 лет спустя Гокстад, тоже был достаточно широким — при общей длине 18 м наибольшая ширина корабля составляет 3,2 м, а высота в средней части, включая киль, 0,9 м [фон Фиркс 1982].

Хотя корабль англосаксонского конунга начала VII в. из Саттон-Ху при сопоставлении цифр кажется близким к длинному специализированному кораблю поздней эпохи викингов (длина 27 м при ширине только 4,5 м, у Скульделёв-2–29 м при ширине 4,2 м), это лишь иллюзия, вызванная тем, что общая длина судна из Саттон-Ху берется вместе с длинными, слабо наклоненными над ватерлинией архаичными штевнями, подобными штевням корабля из Нидама IV в. н. э. На самом деле, если сопоставить чертежи судна из Саттон-Ху и норвежского Гокстада, заметно большое сходство очертаний судов. Гокстад отличается только короткими, круто изогнутыми вверх «рогами» штевней. Таким образом, силуэты кораблей из Саттон-Ху и Гокстада различаются, но в плане обводы этих широких кораблей сходны [Evans 1994: 26–27; The Viking, 1966: 252–253].

Итак, при различии размеров в плане корабли вендельской эпохи из норвежского Квальсунда и восточноанглийского Саттон-Ху были весьма сходны с классическим кораблем эпохи викингов из Гокстада в Осло-фьорде, главным образом по

показателю соотношения длины к ширине (они довольно широкие, вместительные).

Хорошее представление об устройстве корабля из Гокстада дает поперечный разрез судна (рис. 1). Несущий дубовый каркас корабля состоял из киля Т-образной в сечении формы, вытесанного из цельного бруса, изогнутых «ребер» шпангоутов и поперечных балок-бимсов, которые тянулись от борта до борта и на которые стелился съемный палубный настил из сосновых досок. Эта несущая конструкция была внахлест обшита дубовыми досками по 16 с каждого борта (т. н. клинкерная обшивка). Нижняя доска крепилась к килю металлическими корабельными заклепками, к ней заклепками была прикреплена вторая доска, к которой таким же образом прикреплялась нижняя часть третьей. Доски, находящиеся выше самых нижних, но ниже ватерлинии, были привязаны к шпангоутам прочными веревками из еловых корней, корабельные заклепки здесь не использовались. Эти доски входили в пазы шпангоутов с помощью специальных выступов-шпунтов, а веревки проходили через два отверстия в шпунтах и через два соответствующих отверстия в шпангоутах. Более толстая, чем другие доски обшивки, десятая снизу доска, находившаяся на ватерлинии, по-древнеисландски называлась *megín-húfr*. Эта доска железными корабельными заклепками прочно прикреплялась к шпангоутам и поперечным балкам-бимсам. Доски выше также железными корабельными заклепками крепились к присоединенным к поперечным бимсам раскосам, образующим верхнюю часть бортов и как бы продолжающим шпангоуты [The Viking 1966: 252–253].

По длине гокстадский корабль невелик — 23,4 м — и вполне сравним с такими более

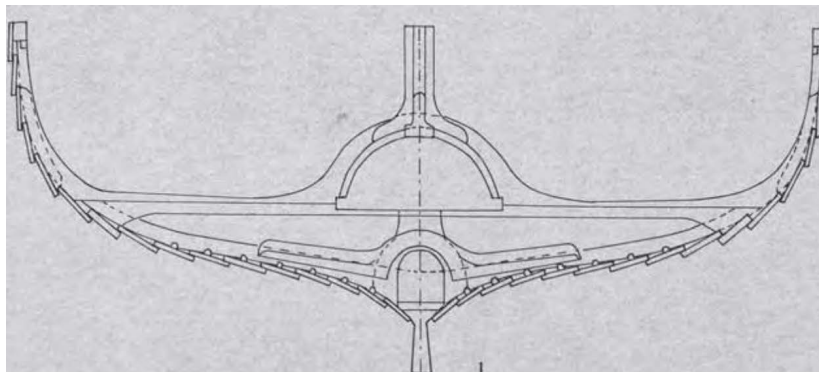


Рис. 1. Корабль из Гокстада в разрезе. Осло фьорд. Норвегия. 890 е годы н. э.

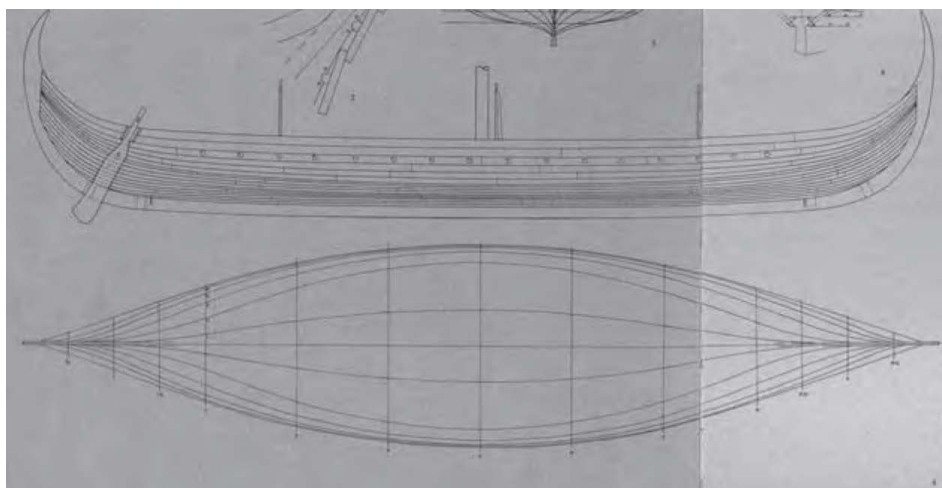


Рис. 2. Корабль из Гокстада. Осло фьорд. Норвегия. 890 е годы н. э.

ранними древнегерманскими кораблями, как гребное судно из Нидама IV в. н. э., у которого еще не было паруса, но был киль, шпангоут и клинкерная дощатая обшивка, или с несколько более узким (военным?) кораблем из Квальсунда (Норвегия) 750 г. н. э. При этом следует отметить, что ширина корабля из Гокстада, учитывая его небольшую длину, значительна — 5 м, но это не мешает его мореходным качествам, что, вероятно, имело место касательно более поздних специализированных грузовых судов. Таким образом, можно предположить, что тут перед нами универсальный корабль викингов IX столетия, который мог

использоваться как для военных походов, так и в качестве грузового судна, учитывая его значительную ширину и, следовательно, вместимость. Гокстадский корабль был прекрасно приспособлен для плавания по бурным водам Северной Атлантики, как показали натурные эксперименты с репликой этого судна.

Другие экземпляры боевых судов эпохи викингов, за исключением «длинного корабля» Скульделёв-2, о котором я еще буду говорить, не превышают по размерам Гокстад, как видно из таблицы 1.

Если учесть, что и более ранние боевые корабли типа судна из Квальсунда поздней

Таблица 1

**Параметры некоторых найденных боевых кораблей
скандинавов и западных славян эпохи викингов
(по Д. Эльмерсу с дополнениями)**

Место находки	Длина, м	Ширина, м	Высота борта, м	Осадка, м	Дата (год, век)	Способ передвижения
Усеберг	21,4	5,1	1,4	0,75	Ок. 800	парус?
Гокстад	23,4	5	1,7	2,0	Ок. 800	
Скульделёв-2	≈28	4,2			Ок. 834	
Туне	≈20	4,3			X–XI	
Ладбю	20,6	2,9	0,7	2,25		12 пар гребцов, парус 8–10 пар гребцов, парус ок. 12 пар гребцов, парус
Скульделёв-5	≈18	2,6	1,1			
Хедебю	≈16	2,5			X–XI	
Фромборк	17,4	2,8	0,9	0,5	X	8–10 пар гребцов, парус
Ральсвик-2 (славяне, о. Рюген)	9,5	2,5	1,0		IX–X	

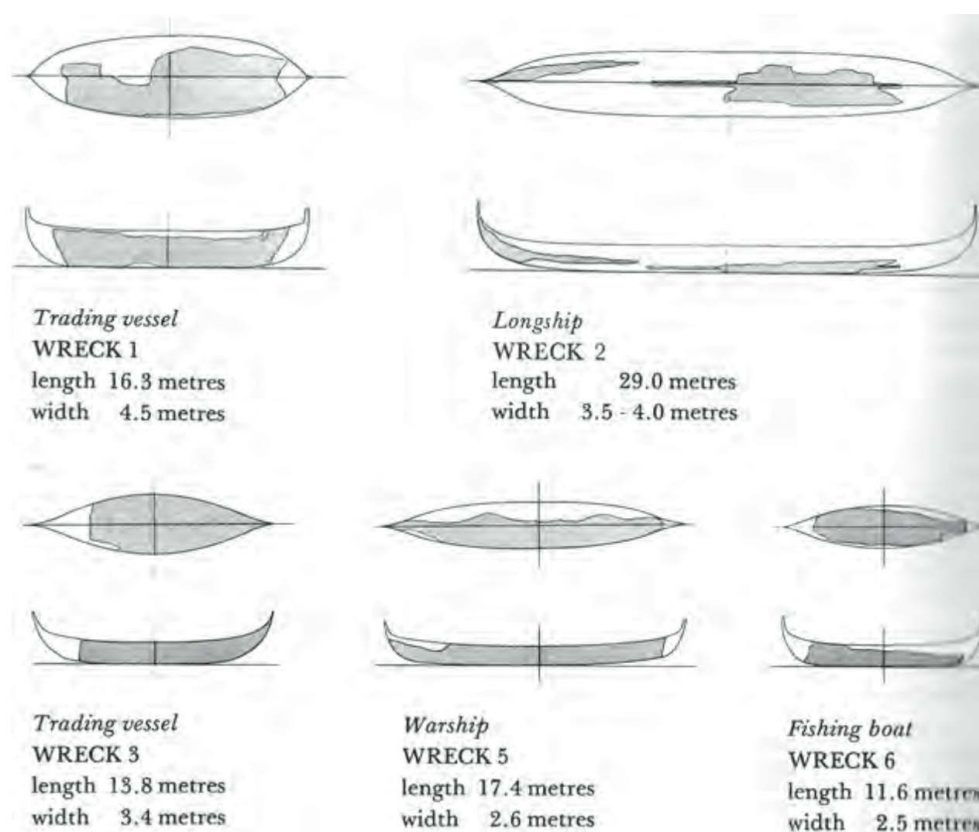


Рис. 3. Типы скандинавских кораблей из Скульделёв. Первая половина XI в. Музей кораблей викингов в Роскильде фьорде. Дания

вендельской эпохи (VIII в. н. э.) и даже корабля из Нидама позднеримского времени (IV в. н. э.) сопоставимы по размеру с Гокстадом и уже имеют мощный киль и развитую клинкерную обшивку, следует признать, что традиция строительства универсальных клинкерных ладей гокстадского типа у северных германцев насчитывает столетия [Хлевов 2002: 98–99].

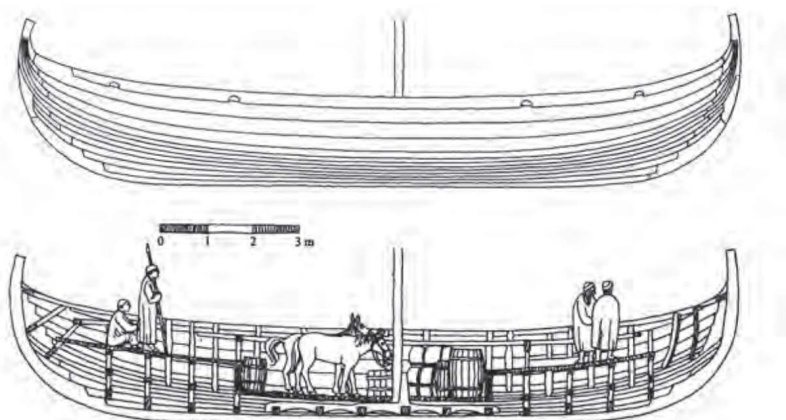
Судя по письменным источникам, уже по крайней мере к концу IX столетия произошла специализация, разделение скандинавских кораблей на военные и грузовые, торговые.

Тип военного корабля, который строили, например, «конунги-викинги» в X и XI в., называется в сагах langskip — «длинный корабль». Эти клинкерные ладьи, вроде Большого Змея норвежского конунга Олава Трюггвасона, действительно достигали значительной для того времени длины (до 30–40 м) и были довольно узкими, что обеспечивало хорошую маневренность, когда корабли снимали парус, маневрировали на веслах, сцеплялись борт к борту, когда начиналась рукопашная и воины старались «очистить от людей» корабли врагов.

Археологические исследования, принесшие выдающиеся результаты, проводились в конце 1950-х — начале 1960-х годов в Роскильде-фьорде в Дании недалеко от Копенгагена на о. Зеландия. Здесь обнаружены все главные типы судов эпохи викингов. По последним данным, находки из Роскильде-фьорда датируются первой половиной XI в., то есть поздней эпохой викингов [Olsen, Crumlin-Pedersen 1967].

Скульделёв-5 длиной 17,4 м и шириной 2,6 м представляет собою типичную шнеку — длинный боевой корабль легкого класса на 40 человек команды. Три верхние доски из ясеня взяты с другого, разобранного корабля, а на одной из досок борта вырезан лист аканта в стиле Рингерики (первая половина XI в.) [Olsen, Crumlin-Pedersen 1978: 68, 109, 113–114; Olsen, Crumlin-Pedersen 2002].

Преимущественно шнеки были задействованы в крупных походах корабельных дружин в XI–XII в. Известно, что в 1066 г. Вильгельм Завоеватель, отправляясь завоевывать англосаксонскую Англию, посадил свою конную армию нормандских рыцарей с обслуживающим персоналом



*Рис. 4. Кнорр Скульделёв 1. Первая пол. XI в.
Музей кораблей викингов в Роскильде фьорде. Дания*

на 600 шнек. Разгромленной армией Новгородской республики на р. Вороной войско шведского короля прибыло на нескольких десятках шнеках.

В «Саге об Эгиле» шнека упоминается в связи с Гулатингом, происходившем в Норвегии в 930-х годах н. э. (см. свидетельство «Саги об Эгиле»).

Судя по письменным источникам, на которые я сошлюсь ниже, лангскипы, «длинные корабли», которые по пропорциям корпуса значительно отличались от универсальных судов гокстадского типа, так как были значительно длиннее и уже, начали строить по инициативе качественно усиливших свою власть конунгов в конце IX в. Типичный длинный корабль поздней эпохи викингов найден в датском Роскильде-фьорде, у Скульделёв. Корабль Скульделёв-2 был более 28 м в длину и только 4,2 м в ширину. По последним данным, Скульделёв-2 был построен в 1042 г. в районе Дублина в Ирландии [Olsen, Crumlin-Pedersen 2002: 359–360].

Самый крупный из известных ныне лангскипов длиной 36 м, а шириной всего 3,5 м, имевший всего около метра осадки, был найден в феврале 1997 г. при дноуглубительных работах близ островка, на котором расположен музей кораблей викингов в Роскильде-фьорде. Этот громадный для эпохи викингов корабль, названный исследователями Роскильде-6, мог брать на борт до 100 человек дружины. Он был построен после 1025 г. н. э.

Возможно, именно длинные военные корабли велел построить в 896 г. н. э. уэссекский король

Альфред Великий, первый объединитель Англии. Как засвидетельствовано в Англосаксонской хронике, эти 60-весельные суда были вдвое крупнее противостоящих им кораблей викингов, судя по всему, судов типа корабля из Гокстада. В данном случае это привело к печальным последствиям для англосаксов — при отливе большие корабли Альфреда сели на мель, а скандинавские корабли с мелкой осадкой смогли подойти к ним, нанести большой ущерб англосаксам и уйти в открытое море.

Объединитель Норвегии конунг Харальд Прекрасноволосый в конце IX в. приказал построить себе большой корабль, названный в «Круге Земном» Снорри Стурлусона «драконом». Очень вероятно, что это был крупный военный корабль, который был длиннее обычных боевых ладей гокстадского типа и, возможно, походил на английские длинные корабли Альфреда Великого. Об этом рассказано в гл. 9 «Саги о Харальде Прекрасноволосом».

Вернемся к свидетельствам материальной культуры эпохи викингов. Наряду с кораблем Скульделёв-2 в Роскильдском фьорде в Дании обнаружены и суда иного типа. Это грузовые торговые суда, вероятно, кнорры саг, типа более крупного корабля Скульделёв-1 и малого Скульделёв-3, весьма сходного по размерам и конструкции с торговым кораблем западных славян с о. Рюген, Ральсвик-1. Находки этих специализированных купеческих судов датируются первой половиной XI в. [Херрман 1986: 97].

Длина Скульделёв-1 только 16,5 м, но ширина значительна — 4,6 м. Высота борта корабля



Скульделёв-1 существенно превышает соответствующий показатель более ранних универсальных судов и достигает 2,5 м. Таким образом, это «пузатое» парусное судно с высокими бортами было весьма вместительным. В центре грузовых кораблей типа Скульделёв-1 находилась углубленная ниша типа трюма, куда и складировали груз (рис. 4). Грузоподъемность корабля Скульделёв-1 достигала приблизительно 20–25 т [Херрман 1986: 92–93, 97]. На таких судах в конце IX в. в Исландию с расширенными семьями и движимым имуществом переселялись первопоселенцы из Норвегии.

Согласно «Саге об Эгиле», родовой саге, близкой по стилистике и тематике к «королевским

сагам», тип очень большого длинного боевого корабля с командой в 100 человек, как и грузового купеческого судна, которое называлось кнорр, уже существовал в Норвегии конца IX в. В девятнадцатой главе саги рассказывается, как приближенный конунга Харальда Прекрасноволосого по имени Торольв, выйдя из-под власти конунга, стал пиратствовать, опустошая набегами земли и грабя торговые суда. У него был очень большой длинный корабль с экипажем более ста человек (приложение, с. 211–213). Следует предположить, что в Норвегии в это же время, в конце IX столетия, как и в Англии в правление короля Альфреда Великого, строительство огромных длинных кораблей, в полтора-два раза длиннее

Таблица 2

Дальность и продолжительность плавания между приморскими торговыми местами (подсчеты на основании данных о продолжительности плавания). Цифры без скобок соответствуют числам, названным в источниках; цифры в скобках — вычисленным значениям (по Д. Эльмерсу, с дополнениями)

Год	Маршрут		Дальность		Продолжительность, суток		Источник
	из	в	морские мили	км	круглосуточ. плав.	с ночными перерывами	
852	Хедебю	Бирка	580	1074	(10)	20	Житие Ансгария «Орозий» Альфреда
880	Хедебю	Трусо	410	759	7	(14)	
880	Халого-ланд	Каупанг	950	1759	(15)	30	
880	Каупанг	Хедебю	370	648	5	(10–12)	
949	Земля вепедов	Византия	1310	2426		24	Лиутпранд, VI
1075	Сконе	Бирка	350	648	5	(10–12)	Адам, IV, 29, IV, 20 схол.
1075	Волин	Новгород	850	1574	14	(28)	II, 22
1075	Дания	Новгород	1100	2037	(15)	30	IV, 11
1075	Бирка	Новгород	550	1018	(9) 5	(19)	IV, 2 схол.
1075	Скрингссаль	Трондхейм	648	1200	5		IV, 33
1075	Рибе	Англия	330	611	6 (3)		IV, 1, схол.
1075	Дания (Ольборг)	Исландия	950	1759	30		IV, 31, схол.
1075	Англия	Исландия	648	1200	9		IV, 36, схол.
	Готланд	Гробини	90	166	(2)		
	Готланд	Хедебю	360	666	(6)	(12)	
	Волин	Хедебю	240	444	(4)	(8)	
	Холингштед	Гамбург	120	222		(4)	
	Холингштед	Дорестада	290	537		(10)	
	Дорестада	Лондон	230	425	(4)	(8)	
	Дорестада	Йорк	270	500	(5)		



универсальных клинкерных кораблей гокстадского типа, было инициировано усиливающейся королевской властью объединителя страны Харальда Прекрасноволосого. В таком случае неслучайно то, что Торольв был приближенным конунга Харальда Прекрасноволосого.

Думаю, следует доверять информации «Саги об Эгиле» о существовании уже по крайней мере в конце IX в. как специализированных больших длинных судов, так и специализированных грузовых торговых судов типа Скульделёв-1, которые назывались кноррами. К тому времени инфраструктура крупных торгово-ремесленных поселений типа фризского Дорестада в нижнем течении Рейна, Хедебю данов в Шлезвиге или свейской Бирки на о. Бьорко на оз. Мелар существовала более века, и появление специализированных грузовых судов типа Скульделёв-1 для перевозки товаров между ними представляется вполне логичным.

Западноевропейские хронисты, преимущественно Адам Бременский, написавший «Историю Гамбургской церкви» в конце XI в., сообщают нам, сколько дней проходили морские путешествия между торгово-ремесленными поселениями Северной Европы.

Впрочем, в начале XI столетия скандинавские мореходы в своих плаваниях не ограничивались бассейнами Северного и Балтийского морей. Они решались и на более дальние и весьма рискованные плавания в неизведанные земли. Описание одного такого путешествия на север Восточной Европы в Бьярмаланд,

вероятно, к устью Северной Двины, содержится в «Саге об Олаве Святом» «Круга Земного» Снорри Стурлусона. Очень вероятно, что Торир Собака отправился в свое авантюрное путешествие около 1026 г. как раз на длинном боевом корабле типа Скульделёв-2 с внушительной дружиной, лелея замыслы захватить всю будущую добычу, а братья Карли и Гуннстейн из Халоголанда — на купеческом судне типа Скульделёв-1, которые можно так хорошо представить по результатам археологических исследований в датском Роскильд-фьорде.

Таким образом, как археологические, так и письменные источники позволяют проследить эволюцию кораблей эпохи викингов. В дополнение к широким универсальным кораблям типа Гокстада по крайней мере с конца IX в. н. э. появляются и широко распространяются следующие основные специализированные типы скандинавских судов:

1) шнеки — маневренные узкие боевые малые суда;

2) лангскипы, т. е. длинные корабли малой ширины и значительной длины, рассчитанные на большие дружины конунгов и вождей;

3) кнорры — короткие и широкие высокобортные суда с грузовой нишей в палубе у мачты, на которых перевозили товар купцы и которые использовали исландские первопоселенцы для транспортировки своих патрилокальных расширенных семей, скота и движимого имущества, а также имевших сакральное значение столбов почетной скамьи.



О пережитках матриархата у скандинавов по данным древнесеверной литературы¹

Е.А. РЫДЗЕВСКАЯ

Статья печатается с сокращениями.
Полную версию можно прочитать на сайте
«Северная Слава»: <https://norroen.info/articles/rydzevskaya/matriarchy.html>

Статье Е.А. Рыдзевской «О пережитках матриархата у скандинавов» почти девяносто лет (вышла она в 1937-м году). Тем не менее мы решили, что в номере, посвящённом Фригг, её перепечатка будет как нельзя более уместна. Идеологические штампы эпохи в тексте, безусловно, присутствуют, однако Рыдзевская превосходно владеет историческим и фактологическим материалом, а потому её исследование по-прежнему актуально.

III. Исландские саги

Исландские саги исторического типа представляют собою повествования биографического и в значительной мере генеалогического содержания; поскольку дело идет о самой Исландии, они связаны с определенными районами этой страны, в зависимости от того, где живет центральная фигура или целая группа лиц, объединенных родственными и территориальными связями.²

Первое, что обращает на себя внимание исследователя, подходящего к ним с точки зрения

настоящей темы, это их определенный социальный характер. Нельзя сказать, чтобы они, выдвигая на первый план высший и средний слой свободного населения, совершенно игнорировали мелких бондов и многочисленные категории людей полувисимых и зависимых, кончая рабами; они дают много интересных сведений и о них, вообще — рисуют достаточно полную и отчетливую картину социально-экономического строя; но генеалогия и разные подробности родственных отношений — а это именно и нужно нам от них в данном случае — являются в этих текстах привилегией знатных, зажиточных и влиятельных людей, в среде которых хранились и передавались семейные и местные предания, касающиеся истории многих поколений и изложенные письменным в дошедших до нас сагах.³ Еще большим преобладанием интереса к верхним слоям общества отличаются саги, повествующие о Норвегии, точнее — о норвежских конунгах, начиная

¹ Источник: «Советская этнография» № 2-3, 1937, с. 15-44. В данной электронной версии устранены замеченные опечатки, уточнена др.-исл. орфография. Русская орфография не приведена к современным нормам. OCR: Speculatorius

² Генеалогические и биографические предания подобные тем, которые являются основой исландской родовой саги, известны в устной передаче и у других племен, напр. по наблюдениям шведского ориенталиста J. Kolmodin'a — у абиссинцев (см. K. Liestøl «Upphavet til den islendske ættesaga», стр. 8 и 198. Осло, 1929 г.); это — зародыш столь пышно расцветшей в Исландии родовой саги. Судя по данным Kolmodin'a, абиссинские генеалогические предания по числу охватываемых ими поколений и по точности передачи могут поспорить с исландскими сагами.

³ Изредка встречаются генеалогические сведения о вольноотпущенных, но лишь очень краткие и не показательные.



с легендарных времен и кончая XIII в. По замечанию современного норвежского историка Н. Кохт⁴, читая их, можно подумать, что в стране только и жили одни вожди.⁴ Это, по правде сказать, несколько преувеличено, так как эти саги, хотя и говорят преимущественно о политических событиях и о принимавших в них участие конунгах и вождях, но дают вместе с тем и очень ценные сведения иного характера, напр., о рабском труде в Норвегии в XI в. Взаимоотношения между верхушкой и широкими массами, борьба между ними в процессе феодализации общества, роль народных масс в политической жизни страны, их экономическое положение — все это так или иначе нашло свое отражение в текстах так наз. *Konungasögur*, т. е. саг о конунгах. Семейный строй отражен в них более слабо, чем в сагах об исландцах.

Общественный строй Исландии в эпоху викингов, несмотря на быстрый рост экономической и политической мощи отдельных знатных семейств, еще сохранял черты родового строя и военной демократии прежних времен; в XII–XIII вв. мы видим уже полное господство немногих аристократических родов, в среде которых происходят непрерывные раздоры, главным образом, из-за земельных владений, приводящие в конце концов к падению независимости Исландии и присоединению ее к Норвегии (1264 г.). Не они одни, конечно, были причиной этого перелома в истории Исландии: он был подготовлен условиями экономическими, на основе которых и сложилась соответственная политическая ситуация. С падением независимости Исландии кончается и литература саг; лишь очень немногие исландские памятники повествовательного характера заходят по своему содержанию в XIV в.

IV. Род и семья в эпоху викингов

О положении женщины в обществе, описываемом в сагах, уже было сказано выше, как о высоком и почетном. Что же представляют собою прежде всего род и семья в этом обществе?

Род, находящийся уже в состоянии разложения, распадается здесь на отдельные семьи типа

«большой семьи», наряду с которыми выделяются и малые. Родственные связи переплетаются с территориальными, соседскими. В пределах одного и того же рода уже наблюдается значительное экономическое неравенство. Структура общества этого переходного времени уже достаточно осложнена: саги показывают нам рост и эволюцию весьма разнообразных форм экономической и личной зависимости, постепенное обезземеление непосредственного производителя, а также процесс возникновения новой имущественной знати, наряду со старой родовой, опиравшейся на местные традиции, поддерживавшие ее руководящую роль.

Род и семья эпохи викингов носят бесспорно патриархальный характер. Соответственно этому выдача дочери замуж зависит не от ее личного выбора, а от усмотрения отца, брата и других родичей, для которых решающими являются соображения знатности, богатства и выгодных для них связей, устанавливаемых между двумя семьями путем брака. Замужество девушки по собственному выбору в исторических сагах — дело сравнительно необычное, в противоположность легендарным преданиям, где отец или брат часто предоставляет дочери или сестре полную свободу в вопросе о браке. В этом, по-видимому, отражается более старый семейный уклад, чем тот, который знала эпоха викингов. Саксон Грамматик, у которого среди его легендарных героинь таких примеров немало, говорит, что в древности девушкам предоставлялся свободный выбор жениха (*Saxo*, V, p. 124). К эпохе викингов это, во всяком случае, не совсем подходит. В сагах опекуны, правда, советуются с невестой; ее не продают, как вещь; выдача девушки замуж по принуждению — явление сравнительно очень редкое, особо отмечаемое в сагах. В общем до замужества девушка остается в сагах более или менее на втором плане; ее меньше видно и слышно, чем замужнюю женщину.

Наряду с такой зависимостью в вопросе о браке мы видим и черты экономической самостоятельности женщины. Будучи единственным ребенком у своих родителей, она пользуется таким же правом наследования, как и сын. Далее, приданое, которым обязан снабдить ее глава ее родной семьи при замужестве, так наз. «*heimanfylgja*» (буквально «то, что следует за нею из дому»), заключающееся как в движимом, так и недвижимом

⁴ *Les luttes des paysans en Norvège*, стр. 20, 1929 г.; ссылаюсь на имеющийся в Библиотеке Академии Наук французский перевод книги этого автора.



имуществе, она вносит в хозяйство мужа на правах товарищества, «félag», «helmingarfélag»⁵ и получает его обратно в случае вдовства или развода. Последний устраивался в Исландии одинаково легко по инициативе как жены, так и мужа. Ей же принадлежит на тех же правах, как и приданое, «mundr», т. е. выкуп, вносимый при браке женихом за невесту. В пределах дома она — полная хозяйка, и саги с удовлетворением отмечают энергию и распорядительность той или иной исландки в этой области. Но влияние и значение женщины не ограничивалось домашним хозяйством и семейным бытом. Даже такое, казалось бы, домашнее дело, как гостеприимство, не сводилось в ее руках к радушному приему, хорошему угощению и т. п. Она принимает участие в делах людей, посещающих дом мужа, нередко покровительствует лицам, к которым он не расположен, и добивается его содействия им, или, по крайней мере, — устранения препятствий с его стороны. Среди чрезвычайно частых в Исландии распрей между отдельными вождями, вокруг которых группируются их родичи, соседи и друзья, вопрос о сторонничестве и покровительстве был, конечно, весьма важным. И здесь, как и в повседневных бытовых делах, с женщиной считаются и советуются не только в ее семье, начиная с мужа, но и в более широком кругу родичей и друзей. Саги дают весьма четкие и обстоятельные характеристики женщин (иной раз и резко отрицательные) и с похвалой отмечают уважение, которым пользуется какая-нибудь Торгерд или Асхильд не только в своей семье, но и во всем округе. Общественное значение, в частности, гостеприимства, о котором здесь только что было сказано, особенно заметно в эпоху заселения Исландии (IX–X вв.): к этому времени относится предание о Гейрриде, поселившейся в Боргардале (зап. Исландия) и прославившейся тем, что в доме, который она построила себе на проезжей дороге, каждый путник всегда мог получить еду.⁶

Участие женщины в общественных делах формально является лишь косвенным, неофициальным. Когда Grett., LII, 14, говорит, что умная и энергичная Торбьорг из Ватнсфьорда (сев.-зап.

Исландия) в отсутствие мужа правила всем округом и решала все дела, то, конечно, это осуществлялось, так сказать, явочным порядком, в силу ее личного авторитета и доверия к ней как мужа, так и жителей округа, а не в силу ее официальной роли, какая женщине принадлежать не могла (20-е годы XI в.). По закону 994 г. (Eyrb. XXXVIII, 1 сл.) женщина лишалась права быть истцом в делах об убийстве, что подтверждается и дошедшим до нас сводом исландских законов, так наз. Grágás. Тем не менее в этих делах, будь то непосредственная месть за убитого или судебный процесс, влияние женщины в среде родичей очень часто сказывается весьма заметным образом, причем иногда она выступает в роли посредницы и примирительницы, а иногда настойчиво побуждает своих близких к мести.

Особой самостоятельностью отличается в сагах женщина-вдова, прежде всего — в вопросе о втором браке, а иной раз даже третьем и четвертом. В этом отношении она фактически (в меньшей мере юридически) более свободна, чем девушка, более независима в отношении своих опекунов. Вдова, которая совершенно самостоятельно ведет свое хозяйство (или выбирает себе помощника по своему усмотрению) и обладает большим авторитетом в отношении своих уже взрослых детей — весьма видная и обычная фигура в сагах.

Обращаясь ко времени заселения Исландии, оставляю пока в стороне наиболее знаменитую женщину этого времени, Ауд (или Унн, как ее называет Laxd.) Мудрую,⁷ которая выступает перед нами как родоначальница, как предок целого рода. Речь о ней будет впереди. Это — наиболее выдающаяся, но не единственная landnámskona, т. е. женщина, занимающая землю. Landn. знает таких несколько, главным образом, вдов с детьми, переселившихся в Исландию, занявших участки земли наравне с мужчинами и не менее самостоятельно распоряжавшихся в своих владениях. Турид sundafyllir,⁸ поселившись со своим сыном в Болунгарвике (сев.-зап. Исландия), устроила близ своего берега рыбную ловлю,⁹ за пользование

5 От «helmingr», половина. Этими же терминами обозначаются и объединения среди мужчин для морских походов и торговли.

6 Eyrb. VIII, 2. Landn. стр. 81, говорит то же самое о другой женщине из того же района Исландии, Торе из Лангахольта.

7 Djúríðga, буквально «глубоко мудрая».

8 «Та, которая наполняет проливы» — прозвище, данное ей на родине в сев. Норвегии, где она, по преданию, однажды во время голода вызвала посредством колдовства обилие рыбы.

9 На месте, сохранившем это значение еще в XIX в. (см. K. Kålund, Hist.-topogr. beskrivelse af Island, m. I, стр. 584, Копенг., 1877).



которой взимала с окрестных бондов натуральный побор скотом (Landn., стр. 147). В одном списке Landn. (стр. 264, прим. 7) приведен закон, согласно которому женщина имела право занять себе столько земли, сколько обойдет в течение весеннего дня между восходом и заходом солнца, ведя с собою при этом двухлетнюю телку.

В Норвегии интересна, между прочим, одна руническая надпись эпохи викингов, по датировке некоторых исследователей — середины XI в.: «Гунвор устроила мост, Трирека дочь, в память Асрид, дочери своей; она была искуснейшей (в рукоделии) девушкой в Хадаланде».¹⁰ Гунвор, по-видимому, вдова, и притом женщина богатая; у нее есть средства не только для того, чтобы поставить рунический камень в память дочери, прославившейся в качестве выдающейся рукодельницы, но и для того, чтобы устроить в ее же память сооружение, имеющее большое общественное значение. Как мы видим из других скандинавских рунических надписей и вещественных памятников, термин *brú* (мост) обозначает не только мост в обычном смысле, перекинутый через реку, поток и т. п., но и дорогу, сооруженную из камней и проложенную по трудно проходимым болотистым местам (ср. русск. гать). Надпись из *Dynna* — одна из тех, где мы видим, что подобный мост сооружает не сельская община, а уже выделившийся экономически в ее среде землевладелец, располагающий достаточными материальными средствами и рабочей силой. В данном случае — это женщина, которая, очевидно, держит в своих руках крупное хозяйство.

В сагах, касающихся Норвегии, Швеции и Дании, мы наблюдаем участие в политической жизни женщин из верхних слоев общества — жен, матерей и сестер конунгов и крупных вождей. Резко отрицательным оно является, напр., в лице знаменитой Гуннхильд *konungamóðir* (т. е. «мать конунгов»),¹¹ жены норвежского конунга Эйрика Кровавая секира, достигшей большого влияния после того, как она осталась вдовой с несколькими сыновьями (2-я пол. X в.). Саги исторического

и бытового типа не идеализируют и не поэтизируют своих героев и героинь, даже при известной тенденции в смысле антипатии или симпатии к ним, а рисуют их со свойственным им трезвым реализмом и умением очерчивать характеристики не только путем перечисления свойств данной личности, но и показа ее на деле в общем ходе повествования.

За пределами эпохи викингов, в условиях феодального общества, мы встречаем тот же тип энергичной женщины, самостоятельной как в экономическом отношении, так и в своей личной жизни, и деятельно принимающей участие в политике своего времени наравне, или почти наравне, с мужчиной. Такова, напр., в XII в. Кристина, дочь норвежского конунга Сигурда *jórsalafari*, по матери — правнучка Владимира Мономаха;¹² ее современница Рагнхильд, которая держит себя, по словам Msk., стр. 227 сл., как знатный феодал (*lendr maðr*) и владеет большим кораблем боевого типа (*langskip*), и с которой считается сам конунг; далее — целый ряд других женщин, менее заметных, но того же типа. «*Opt er karlmanns hugur í konu brjósti* (у женщины часто бывает мужская душа)» — гласит исландская поговорка, записанная в XVII в.,¹³ и надо думать, что она относится не только к представительницам более или менее привилегированных слоев общества. Нет основания сомневаться в том, что в среде тех независимых и умевших крепко постоять за свою независимость бондов, которых мы видим в Норвегии в упорной борьбе с конунгами и с феодальной знатью, женщина отличалась такой же энергией и пользовалась таким же уважением, как и среди тех слоев населения, которые выдвинуты на первый план в сагах.

V. Следы материнского рода. Метронимические обозначения

Переходя к рассмотрению того материала, который дают нам саги, и к отысканию среди него пережитков матриархата, напомним еще раз, что мы имеем перед собою условия семьи и рода патриархального характера. Этому соответствует, напр., такой внешний признак, как то, что ни

10 D. A. Seip, *Norsk språkhistorie*, сmp. 50, 1931; надпись найдена в *Dynna*, в Хадаланде (средн. Норвегия). [Каталоговый номер N 68 в *Samnordisk runtextdatabas.* — прим. OCR]

11 Ср. «*jarlsmóðir*», мать ярлов — прозвище знатной норвежки XI в., матери двух оркнейских ярлов, и «*dreng-jatmóðir*», мать героев, витязей, как называется в Эдде легендарная Тора, мать многочисленных сыновей (*Hyndl.* 18).

12 Hkr. III, сmp. 391 сл.

13 *Gudmundi Olavi thesaurus adagiorum*, № 2532, изд. G. Kallstenius, Лунд, 1930.

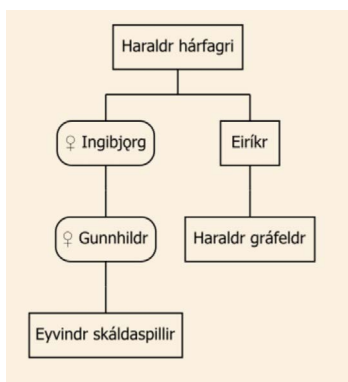


одна сага из числа тех, которые озаглавлены по личному имени, не называется по имени женщины.¹⁴ Ни один род, если его название происходит также от личного имени (а не от местного названия, что встречается чаще), не ведет свое название от женского имени. Наряду с этим мы видим на примере уже упомянутой выше Ауд Мудрой, что выдающаяся женщина заслоняет своих предшественников в родовых преданиях и в дальнейшем о потомках говорится как о происходящих от нее. В генеалогических записях, являющихся, как уже было сказано, в значительной мере тем остовом, на котором построена сага, родство по женской линии равноправно с родством по мужской. Даже если какая-нибудь женщина ничем не замечательна сама, она отмечается как предок «многих славных мужей».¹⁵

Как пример подчеркнутого сагой родства по женской линии приведу происхождение норвежского вождя X в. Аринбьорна от полулегендарного скальда Браги (Eg. LIX, 48).¹⁶

Bragi → ♀ Ástfríðr → ♀ Arnþrúðr → Arinbjörn

Также «большое (т. е. близкое) родство», frændsemi mikill, между скальдом X в. Эйвиндом skáldaspillir и конунгом Харальдом gráfeldr (Hkr. I, стр. 225).



Генеалогиям жен и потомству дочерей действующих лиц в сагах уделено не меньше внимания, чем их собственным и их сыновей.

¹⁴ Исключением является *Hervarar Saga ok Heiðreks konungs* — эпическая сага о воительнице Хервор и ее сыне Хейдреке.

¹⁵ Обычно это какие-нибудь позднейшие знаменитости, в зависимости от времени, к которому относится редакция данной саги или тот список ее, который мы имеем перед собой.

¹⁶ Женские имена отмечаю знаком ♀.

Говоря об историческом предании, нельзя не упомянуть о роли, принадлежащей женщине в деле его устной передачи. Авторы саг часто ссылаются на сведения, полученные от той или иной «мудрой и знающей» женщины. Характерен в этом отношении рассказ саги об исландском епископе Торлаке, который в юности, наряду с усвоением церковной книжной науки, учился у своей матери, передававшей ему родовые предания, генеалогические сведения и т. п. (Bisk., т. I, стр. 91, 2-я пол. XII в.). В древнесеверной литературе известно также несколько представительниц самостоятельно-го литературного творчества, женщин-скальдов.

В генеалогиях, между прочим, обращает на себя внимание в отношении внутриродовых и междуродовых связей почти полное отсутствие браков в близких степенях родства. За счет церковного влияния это отнести нельзя, так как саги старшей (по своему содержанию) группы описывают языческое время или переходное к христианству. Протест церкви против родственных браков мы встречаем позднее, в сагах и законах XII–XIII вв. Два примера кузенного брака в первой половине XI в., в роду датских и шведских конунгов с одной стороны, и породнившегося с ними знатного севернорвежского рода ярлов из Хладир — с другой, относятся уже к христианскому времени. О запретах на почве языческих верований саги не говорят. Этот вопрос просто не возникает, между тем как те или иные отношения по браку играют вообще значительную роль в сагах, часто определяя собою дружбу или вражду между действующими в них лицами, точнее — между родственными и соседскими группами, к которым эти лица принадлежат.

То, что было сказано только что о родстве по женской линии и о значении женщины как носительницы исторического предания, конечно, еще нельзя объяснить прямым образом как следы матриархата. Это, во всяком случае, интересные и показательные данные относительно положения женщины в древнескандинавском обществе.

Непосредственно вводит нас в область разнскиваемых нами пережитков такое явление, как метронимические обозначения, напр., Þorsteinn Þóruson, т. е. Торстейн сын Торы.¹⁷ Иногда целая группа сыновей обозначается по имени матери:

¹⁷ На это обратил внимание Даргун, как на пережиток материнского рода (ук. соч., стр. 58).



напр., сыновья уже упомянутой здесь Гунхильд — Gunnhildarsynir, сыновья исландки X в. Дроплауг — Droplaugarsynir, сага о которых так и называется Droplaugarsona Saga, и др.

К. Weinhold в своей книге «Altnordisches Leben», вышедшей в 1856 г., считал, что это наблюдает лишь в виде исключения, а именно — в случае ранней смерти отца. При тщательном просмотре всей древнесеверной литературы таких «исключений» набралось по моему подсчету не менее ста,¹⁸ начиная со скандинавских богов в Эдде (Þórr Fjörgynjar burr, Loki Laufeyjar sonr) и кончая теми обыкновенными смертными норвежцами, которых одна грамота 70-х годов XIII в. называет Guthormr Gyðuson, Rafn Dísarson и т. д. В пределах исторических времен эти данные распределяются довольно равномерно между эпохой викингов и XII–XIII вв. Их почти нет в сагах сказочного типа, в которых интерес к семейным и родственным отношениям вообще значительно слабее, чем в исторических; все это изображено гораздо схематичнее, условнее, и вся суть повествования сводится к развитию фабулы, описанию приключений героев и т. д.

Что сын очень часто назывался по имени матери, а не отца, в связи с ранней смертью последнего и значением вдовы, как главы семьи, подтверждается 25 текстами саг, дающими такое объяснение. Тем не менее, полагаю, что, несмотря на соответствие между ним и наличными фактами, корни рассматриваемого нами явления не только в этом.

Интересно отметить, что оно ограничивается почти исключительно сыновьями: Helga Gyðudóttir (Sturl. I, стр. 200, кон. XII в.) — чуть ли не единственный пример обозначения дочери по имени матери.

Как небольшая группа ближайших друг к другу родичей, намечающаяся в рамках семьи и проявляющая себя по тому или иному поводу, мать (особенно — мать-вдова) и сын играют в сагах не менее видную роль, чем отец и сын, двое или несколько братьев и т. д. Иногда сын получает после смерти отца обозначение по имени матери, уже будучи в это время взрослым и самостоятельным (напр. Sveinn Ásleifarson, Orkn. стр. 112, XII в.). Если оно дается ему при жизни отца, то обычно

в тех случаях, когда мать — женщина чем-нибудь выдающаяся, будь то по личным свойствам или по знатности происхождения и т. п. Иногда муж и отец не упоминается вовсе, сын называется по своей матери, и для него в ходе рассказа имеют значение лишь ее родичи, как в Gís. V, 7 (здесь, впрочем, без метронимического обозначения) и в Eyrb. XVII, 1 (см. прим. изд.) и XXIV, 2. Этим опровергается утверждение F. Boden'a, будто таких примеров в исторических источниках не встречается.¹⁹ В Эдде, в поэме Hyndluljóð, содержание которой составляют, главным образом, генеалогии легендарных норвежских вождей, есть случаи, когда названа только мать: напр., по строфе 31, Хаки — лучший из сыновей Хведны, дочери Хьорварда, о муже которой не упоминается. Бывает, что по имени матери называется внебрачный сын, но далеко не всегда. Если он не признан отцом, то, естественно, он примыкает к родичам матери, но обычно — и в этом, конечно, уже сказывается влияние патриархального строя — и мать, и он сам, добиваются признания его отцом и наделения его отцовским имуществом, если это не налаживается, как во многих случаях, само собой. В области внебрачного материнства мы, таким образом, напрасно стали бы искать ярко выраженных следов матриархата.²⁰

Наряду с указанными выше случаями метронимического обозначения, в целом ряде других никаких сведений о родителях нет, особенно в сагах, касающихся Дании и Норвегии XII–XIII вв., где вообще не имеется столь подробных генеалогических данных, как в исландских родовых сагах.

19 Mutterrecht und Ehe im altnordischen Recht, стр. 34. Берлин, 1904.

20 Между прочим, говоря о внебрачных связях, будь то с девушкой или с чужой женой, следует отметить характерную для положения женщины черту, на которую уже указывали исследователи (напр., Boden, ук. соч., стр. 69–70). При большой строгости к мужчине со стороны опекунов женщины (месть, судебное преследование и т. д.), в отношении ее самой мы видим полное отсутствие притеснений. На эти связи далеко не смотрели сквозь пальцы, но вместе с тем суровый отец, мечущий громы и молнии против «потерявшей себя» дочери, муж, обрушивающий свой гнев на неверную жену, и т. п. — фигуры, совершенно чуждые как эпохе викингов, так и отличающейся несравненно большей свободой половых отношений так наз. в истории Исландии эпохи Стурлунгов. Эта эпоха охватывает XII и XIII вв. и называется так по имени одного из наиболее могущественных исландских знатных родов, к которому принадлежал и знаменитый историк Снорри, сын Стурлы, автор «Heimskringla» (ок. 1178 г. — 1241 г.).

18 Отношу сюда же и сравнительно редкое обозначение не по имени матери, а по её прозвищу.



Для положения вдовы как заместительницы мужа в качестве главы семьи, показательным является такой факт, как перемена названия усадьбы, принадлежащей данной семье. Так, мы видим в Исландии во второй половине XIII в., что после смерти хозяина усадьба стала называться по имени его вдовы Вильборг — Вильборгарстадир.²¹ Местные названия, производные от женских имен, вообще довольно распространены, в особенности в Исландии, для которой мы вообще имеем в сагах наиболее обширный топонимический материал (напр., Geirhildarvatn, Þorunnarey, Æsustaðir, Helgufell). Они указывают в большинстве случаев на женщину (дополнительно к тому, что мы уже знаем из саг) как на самостоятельную владелицу земли и дома.

В условиях той патриархальной семьи, которую мы видим в эпоху викингов, мать — на стороне сына, или наоборот, сын — на стороне матери, в противоположность мужу и отцу — нередкая в сагах семейная ситуация, первый вариант которой уже отметил во многих сагах W.H. Vogt.²² Как на пример второго, сошлюсь на Eyrb. (см. далее, стр. 68, Тордис и ее сын Снорри) и добавлю интересный эпизод из Ljósv., стр. 62 сл.: Гудмунд, один из крупнейших вождей в северной Исландии в начале XI в., преследует своих врагов и намеревается схватить их вместе с их домом.²³ Главный враг Гудмунда в этом эпизоде — брат мужа двоюродной сестры его жены. Она гостит в это время у своих родичей с сыном и не хочет покинуть свою двоюродную сестру, а эта последняя — своего мужа. Сын Гудмунда при этом грозит отцу стать его злейшим врагом, если он погубит мать. Преследование Ореста эринниями в греческой мифологии является в идеологическом отношении мотивом, близким к этому месту Ljósv.; идеология сына Гудмунда по существу соответствует той стадии родового строя, которая у Софокла представлена эринниями.

Близость матери к сыну, ее авторитет, уважение и привязанность к ней — все это засвидетельствовано в древнесеверной литературе во множестве примеров. Так, в Grett. XVII, 6, герой этой саги Греттир, который не ладил

со своим отцом Асмундом, а с матерью, наоборот, был в самых лучших отношениях, ссылается на характерную в этом смысле поговорку, orðkviðr: «bǫzt er barne móðer (для ребенка наилучшее — его мать)». С точки зрения отношений между матерью и сыном характерна еще одна разновидность этой же складывающейся внутри семьи маленькой группы. В сказочных сагах весьма распространен тип колдуньи или великанши с сыном (иногда — с воспитанником), которому она покровительствует и оказывает всяческую помощь. Колдунья, вещая женщина и т. п., и вместе с нею ее сын — образ, не ограниченный сказочными сагами; он весьма распространен как бытовое явление и в текстах исторического характера, где всякий вообще сверхъестественный элемент далеко не исключен. Н. Dehmer отмечает, что такие женщины — обычно вдовы, а может быть — матери внебрачных сыновей, лишенных родовых отношений по отцу и поэтому особенно тесно связанных с матерью.²⁴ Последнее, как мы видим, наблюдается в Скандинавии отнюдь не всегда. В такой «mythisches Paar von Mutter und Sohn», как их называет Dehmer, скорее можно видеть одно из отражений родовой же связи, но более древней, чем отцовский род.

В новой западноевропейской литературе имеется специальное исследование, посвященное семье и роду в древней Исландии, а именно О. Klose «Die Familienverhältnisse auf Island vor der Bekehrung zum Christentum auf Grund der Íslendinga Sögur» (Гамбург, 1929 г.). Автор пользуется тем же материалом саг, который вошел и в настоящую работу, с той разницей, что он, как показывает заглавие, ограничивается временем до христианизации Исландии, т. е. до XI в. Не ставя перед собою здесь задачу той критики этого исследования в его общем объеме, какой оно требует, отмечу пока лишь следующее.

Излагая и группируя фактический материал в двух основных разделах, касающихся рода и семьи, автор совершенно игнорирует значение пережитков материнского рода. Так, в рассмотренной нами только что маленькой группе «мать и сын», имеющейся и у него (стр. 97 сл.), ни одним словом не упомянуты столь характерные

²¹ Bisk., т. I, стр. 703.

²² См. его примечание к Vatnsd., VII, 12.

²³ Brenna inni, т. е. жечь внутри (дома) — весьма обычный в сагах способ расправы.

²⁴ Primitives Erzählungsgut in den Íslendinga Sögur, стр. 101–102, Leijnuz, 1927.



метронимические обозначения, которые мы рассматривали выше. Отсутствует у него также и родственная группа «дядя-брат матери и племянник», о которой мы будем говорить в следующей главе, посвященной авункулату. Интересно, что, как мы уже видели выше и увидим в главе об авункулате, и этот последний, и метронимические обозначения были, по крайней мере, отмечены и получили какое-то объяснение и оценку у Weinhold'a, написавшего свою «Altnordisches Leben» за 73 года до появления в печати работы Klose. То обстоятельство, что Klose об этих явлениях умалчивает, конечно, не случайно, а отражает его общую историческую концепцию.

VI. Авункулат

С целью выяснения той системы родства, которая имеет в сагах конкретное значение для действующих лиц, определяет их поступки, линию поведения, их симпатии и антипатии, пришлось в каждой саге (а число их насчитывается десятками), в каждом отдельном, иной раз — мелком и незаметном, эпизоде, при каждом неопределенном обозначении frændi — родич, náfrændi — близкий родич, и т. п., по возможности выяснять, в чем тут дело, что это за родство. При этом я пользовалась сопоставлением сведений из двух-трех, а иногда и более, источников и вариантов, где упоминаются эти лица или их предки. Такие изыскания потребовали, конечно, составления множества генеалогических таблиц.²⁵ Много затруднений причиняло при этом подавляющее многолюдство в сагах: по подсчету Liestøl²⁶ действующих лиц в них бывает от трех десятков до трех тысяч.²⁷

На этой громадной, чрезвычайно кропотливой и мелочной работе как нельзя более оправдалось приведенное мною выше положение Ф. Энгельса относительно архаичности и устойчивости системы родства по сравнению с развитием семьи. В условиях установившегося патриархального строя перед нами совершенно ясно выступает как субстрат, притом еще

сохраняющий актуальное значение в жизни общества, система родства, основанная на материнском роде.

Приступая к систематизации тех данных, которые можно рассматривать как пережитки матриархата, надо сказать, что из них ни один не выражен так ярко и в таком множестве примеров, как авункулат.

Значение брата матери, которое Ф. Энгельс считал столь показательным для германцев Тацита, было отмечено для скандинавов Даргуном,²⁸ располагавшим, правда, сравнительно очень скудным, большею частью неудачно подобранным и неисправным материалом из саг.²⁹

Начнем со значения брата для самой сестры. Вводя в рассказ или в генеалогический обзор ту или иную женщину, саги постоянно указывают наряду с ее родителями и ее брата (напр., Асгерд, дочь Асмунда и Торхильд, сестра Эйнара), даже если ни она сама, ни ее брат ничем особенным не выдаются. Кровная близость с братом — весьма важный фактор в жизни женщины эпохи саг. К нему она обращается в разных трудных случаях и со своей стороны деятельно помогает ему, к нему нередко возвращается после смерти мужа или развода с ним.

Интересно, что в легендарных преданиях, передаваемых Саксоном Грамматиком, выступает иногда, наоборот, сестра, враждующая с братом, и не только на почве неприязни между ним и ее мужем. Если она становится на сторону последнего, то в этом лишь отражается сравнительно поздняя стадия семейного строя, когда брачная связь с мужем берет верх над кровной связью с родичами. Я имею в виду соперничество сестры с братом за власть без всякого отношения к мужу или жениху: Asmundus и его старшая сестра (Saxo, XII, p. 247 sqq.), Throndus и Rusla (VIII, p. 267 sqq.). Обе они — воительницы, о каковых нам еще придется говорить особо. Ни саги (за исключением тех легендарных саг, которые сходятся по содержанию с Саксоном), ни Эдда таких примеров не знают. Как

²⁸ Ук. соч., стр. 57.

²⁹ Недостаточность тех именно сведений, которыми пользовался Даргун, по существу несколько не мешает правильности его высказываний относительно пережитков матриархата у древних скандинавов: за теми неудачными примерами, которые он преимущественно приводит, стоят десятки других, такого же содержания и достаточно убедительных.

²⁵ Некоторую помощь оказали мне при этом уже готовые таблицы, приложенные G. Vigfusson'ом к его изданиям Orkneyinga Saga и Sturlunga Saga.

²⁶ Ук. соч., стр. 72.

²⁷ Последняя цифра относится к Sturl.

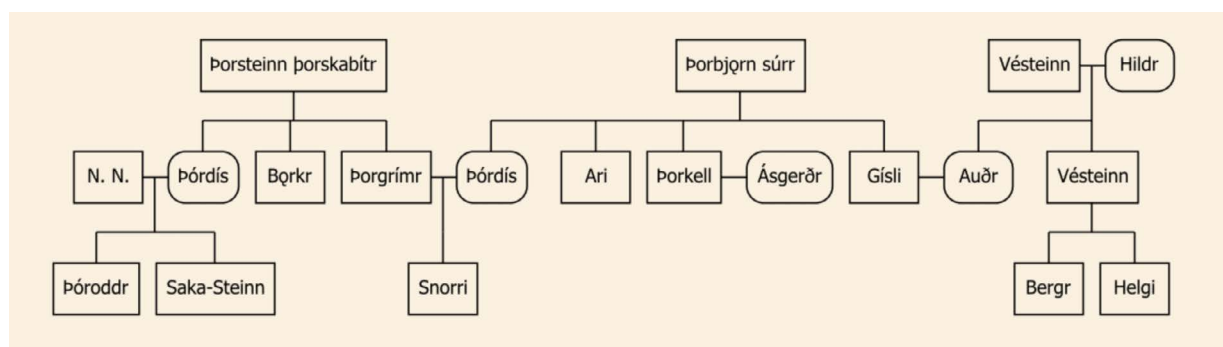


объяснить их, как датировать (конечно стадиально, а не хронологически) — оставляю пока под вопросом.³⁰

В Эдде близость сестры с братом подчеркнута, напр., относительно Атли и Брюнхильд (Sig. sk. 28 и Am. 58). По Reg. 11 и 12 брат ближе сестре,

черты, которые можно отнести за счет пережитков матриархата, и которые с этой точки зрения нам еще придется рассматривать в дальнейшем.

Отношения между героями этой саги легче разобрать при помощи небольшой таблицы, которую я здесь и прилагаю.



чем отец. Но особенно полно и ярко эти отношения выражены, как указали в свое время Бахофен и Даргун, в грандиозном трагическом образе Гудрун, дочери Гьуки. Ее преданность братьям и жестокая месть за них, обрушившаяся на ее второго мужа и на ее детей от него, встречает полное сочувствие авторов Akv. (46) и Am. (117).

О Гудрун как о героической и образцовой сестре своих братьев вспоминает Гисли, исландец второй половины X в., упрекая свою сестру в недостаточно лояльном отношении к нему. Сага о Гисли, сыне Сура, — весьма показательный пример тех иной раз крайне сложных отношений и конфликтов, которые возникали между родичами и свойственниками в Исландии эпохи викингов; она не лишена интереса также и для нашей специальной задачи. Останавливаясь на ней несколько подробнее, отмечая при этом те

Гисли, потомок норвежского херсира (т. е. областного вождя) Торкеля, переселившийся с отцом в середине X в. в Исландию, женат на Ауð, сестре Вестейна, которого убил Торгрим, муж сестры Гисли, Тордис; его подговорил на это его шурин и друг Торкель, ревновавший Вестейна к своей жене Асгерд. Гисли мстит за брата жены и убивает Торгрима; Тордис выходит замуж за Борка, родного брата своего первого мужа. Узнав, что убийца Торгрима — ни кто иной, как Гисли, она не скрывает этого от Борка. По этому поводу сага и приводит слова Гисли (в стихотворной форме) о том, что его сестре чужд смелый дух непоколебимой Гудрун, дочери Гьуки, убившей мужа из мести за своих храбрых братьев (Gís. XIX, 14). Но Тордис, как показывает дальнейшее, не так пассивна, как полагал ее брат: после того как Гисли по настоянию Борка и его близких был осужден на тинге и объявлен вне закона, а затем, после долгих скитаний и неустанных преследований, был убит Эйольфом, родичем Борка, Тордис пытается убить Эйольфа в доме своего мужа, разводится с этим последним и уходит жить в усадьбу, называемую по ее имени Тордисарстадир (Gís. XXXVI, 1 сл.). По сведениям другой саги, Снорри, ее сын от первого брака, следовательно — родной племянник и пасынок Борка, становится на ее сторону; Борку приходится в конце концов уступить ему свой хутор, где он и поселяется вместе с матерью (Eyrb. XIII и XIV).

³⁰ Если здесь отразилась борьба двух начал — матриархального и патриархального, то этому как будто противоречит то, что брат, будучи наиболее близким к женщине родичем в условиях матриархального строя, оказывается здесь представителем патриархального начала. На вражду Скульд с ее братом Рольфом kraki (Saxo II, p. 57, ср. Fas. I, 32, 46, 96 сл., Hrólf's kr.), по крайней мере, проливает свет то обстоятельство, что они — дети разных матерей. В смысле борьбы между матриархальным и патриархальным строем общества можно, как я полагаю, понимать те места у Саксона, где изображено принципиальное недовольство властью женщины-правительницы и такое же принципиальное неодобрение в отношении воинственной женщины (VIII, p. 264, VII, p. 249), если только автор «Gesta Danorum» верно передает здесь смысл древних преданий и не сгущает краски согласно собственным воззрениям, какие могли быть у ученого клирика XII-XIII вв. Эти воззрения он и высказывает, когда говорит о женщинах-воительницах, живших в Дании в старину (см. далее, стр. 40).



Таково вкратце содержание этой саги, одной из лучших среди Íslendingasögur, т. е. саг об исландцах. Добавлю еще следующие подробности. Женатые братья, Гисли и Торкель, сначала живут вместе и не делятся. Они связаны тесной дружбой с мужем своей сестры и с братом жены Гисли. По желанию Торкеля братья разделились. Торкель заводит совместное хозяйство с мужем сестры, живущим с нею на хуторе, полученном ею в приданое, между тем как Борк остается на отцовской земле, где с ним живут двое близких к нему и Торгриму людей, сыновья их сестры Тордис (о муже Тордис в саге не говорится). Один из этих племянников во время отсутствия Торгрима живет у него, помогая его жене хозяйничать на хуторе. Связь Торкеля с родичами Торгрима продолжается и после смерти этого последнего; отсюда — двойственное положение его в отношении Гисли. Таковым же является, прежде всего, положение самого Гисли, очутившегося, как мы уже видели, между двумя близкими родственниками — братом жены и мужем сестры. В борьбе, разгоревшейся между двумя родственными партиями (Гисли и Борка), Гисли обращается за поддержкой к братьям матери своей жены. Его родной брат Торкель, будучи связан с его врагами, уклоняется от активной помощи ему. Торкель погибает от руки Берга, сына Вестейна, после чего Берг со своим братом отправляется к Ауд, жене Гисли и сестре их отца, которая отправляет их к своим родичам, так как Гисли не хочет иметь дела с убийцами своего брата. Борк пытается поднять судебное дело против Берга. В конце концов Берга убивает в Норвегии брат Гисли и Торкеля, Ари, о котором сага вообще знает очень мало; он воспитывался в Норвегии у брата матери и до нападения на Берга никакого участия в событиях не принимает.

Самой деятельной сторонницей и помощницей Гисли является его верная и преданная жена, которая делит с ним в течение многих лет все невзгоды, выпавшие на его долю. Из посторонних лиц больше всего помогает ему некая Торгерд, мать известного в сагах Геста Мудрого, состоявшего в каком-то родстве с сыновьями Вестейна. По словам саги, она часто принимала

и прятала у себя в подземелье осужденных и объявленных вне закона людей (Gís. XXII, 13).³¹

Как мы видим, в Gís. есть среди всего прочего и указания на тот самый авункулат, о котором здесь уже сказано как о наиболее полно представленном в сагах пережиточном проявлении матриархата.

«Móðurbræðrum verða menn líkastir» говорит приводимая в двух сагах старинная пословица, fornkvæði,³² что в переводе значит: «Муж более всего похож на братьев матери». «En fǫðursysturum fljóð (а женщины — на сестер отца)», добавляет другая, записанная в XVII в.³³

Одной указанной пословицы о сходстве с братом матери, нередко вообще отмечаемом в сагах, достаточно для опровержения всего того, что говорит фашистский автор E. Kvaran, который кладет в основу исследования родовых связей в древней Исландии какой-то «наследственно-биологический» принцип в противоположность социологическому.³⁴ Недаром он и не приводит ее в своей «работе» — по крайней мере в вышедшей до сих пор первой части, хотя здесь без нее нельзя обойтись. За этой пословицей стоит целый общественный строй с вытекающими из него понятиями о родстве и родственной близости. Она является выражением одного из важнейших пережитков материнского рода, предшествовавшего отцовскому, и ее никак нельзя объяснить с точки зрения того отвлеченного и беспочвенного, оторванного от конкретного общественного строя и его развития псевдонаучного принципа, который Kvaran кладет в основу своего «исследования». А кому служит вообще этот автор — достаточно ясно хотя бы из того, что он солидаризируется с таким махровым представителем фашизма, как W. Darré.³⁵

31 Покровительство им является в Исландии далеко не только благодеянием, но, в руках знатных и влиятельных людей, одним из средств расширения своего личного окружения. Такие клиенты знатного патрона пополняли круг зависимых от него людей, исполняли его поручения, зачастую — рискованные и неблагоприятные, и т. д.

32 Bisk. I, стр. 134 (кон. XII в.) и Harð. Gr., стр. 29.

33 Thesaurus adagiorum, № 2394; по мнению F. Jónsson'a — добавление несомненно позднее (Ark. för nord. Filologi, 1914 г., т. XXX, стр. 173).

34 Sippengefühl und Sippenpflege im alten Island im Lichte erb-biologischer Betrachtungsweise, стр. 98. Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie, 1936, XXX, № 2, стр. 97–121.

35 Kvaran, ук. соч., стр. 98 и 114.



Аналогично обозначению женщины как сестры своего брата, мы видим обозначение мужчины как сына сестры, *systursonr*, такого-то.³⁶ То обстоятельство, что это обозначение сохраняется и в сагах, описывающих события XII и XIII вв., указывает на большую устойчивость значения этого родства, проходящего красной нитью всю историю рода и семьи в скандинавском обществе. Нет ни одного социального слоя, чьи отношения родства вообще отражены в сагах (начиная с конунгов и вождей, как легендарных, так и исторических), нет ни одной саги, исторической или эпической (включая в область эпоса, конечно, и Эдду), где *móðurbroðir* не появлялся бы то в отдельных эпизодах, то на протяжении всей саги в качестве неизменного помощника, сторонника и покровителя племянника в разных случаях жизни.

Издатель Eyrb., Н. Gering, комментируя рассказ этой саги (XVII, 1) о поддержке, оказанной на суде исландцем Торгримом сыну своей сестры Эсы, Тинфорни, объясняет это их происхождением от общего предка, одного норвежского ярла, приходившегося Торгриму прадедом, а Тинфорни — прапрадедом. Дело здесь не столько в этом отдаленном предке, сколько в том, что Торгрим — брат матери Тинфорни.

Отношение брата к сыну сестры как к родичу не менее близкому, чем собственный сын,³⁷ и взгляд на племянника как на члена рода дяди-брата матери³⁸ — прямой отклик того, что мы видим у германцев по Тациту за десять веков до этого времени.

Примеры неприязни между этими родичами, а тем более открытой вражды, сравнительно

очень редки (Harð. Gr., стр. 60 сл., Vápnf., стр. 51 сл., Vqls., стр. 3).

Близким родичем считается не только сын сестры, но и ее внук: по Laxd. XII, 8, Торкеля, сына Эйольфа, осуждали за то, что он не преследовал убийцу сына старика Эйда, брата своей бабушки, «притом что между ними было такое близкое родство», как добавлено в некоторых списках этой саги.

Говоря о значении авункулата, я оставляю в стороне те отдельные случаи, когда у сына только и есть надежные родичи, что со стороны матери, как это было, напр., с хорошо известным в сагах норвежским конунгом Олафом, сыном Трюггви (X в.). Как и внебрачному сыну, непризнанному отцом, ему только и остается объединиться с ними, и прежде всего — с братом матери. Такие примеры, конечно, менее показательны и объясняются наличными, случайно сложившимися обстоятельствами жизни данного героя саги. Но среди бесчисленных «*móðurbroðir*» (мн. ч. от «*móðurbroðir*»), выступающих перед нами в сагах, очень многие проявляют себя при том, что отец племянника благополучно здравствует, его родичи тоже, и сын находится с ними в мире и согласии.

В области общественной деятельности мы имеем предание о том, что Ульфльот (первый законодатель Исландии, живший в первой половине X в.) работал вместе со своим «*móðurbroðir*» Торлейфом Мудрым (Landn., стр. 257, прим. 15, и 334; ср. Ísl. b. II, 5), а также указания на племянника как на преемника дяди по матери в общественных должностях (Ísl. b. VIII, 2 и IX, 8, XI в.).

У древних скандинавов был широко распространен обычай отдавать сына (несколько реже — дочь) с детства на воспитание вне родного дома. Обозначаю этот обычай термином «аталычество», взятым из этнографии Кавказа, в области которой это явление недавно было подробно описано М.О. Косвеню.³⁹ Кавказские обычаи в этом отношении обнаруживают большую стадийную близость к тому, что мы находим во всех разновидностях в скандинавских сагах.⁴⁰

36 Вводя в свое изложение термины родства — весьма важную категорию материала — я должна сразу же указать на необходимость специального исследования их, каковое в задачу настоящей работы не входит. То, что писали о них филологи-индоевропейцы, хорошо известно в научной литературе, но совершенно не разъясняет вопроса о них по существу. Они требуют разработки на основании нового учения о языке и мышлении; лишь при этом условии им можно дать широкое и всестороннее освещение в связи с общим ходом развития общества, определить, какие стадии его отразились в них, и выяснить их генезис и семантику. Само собою разумеется, что такое исследование не может ограничиться данными одной так наз. «индоевропейской» группы языков. Интересно было бы, в частности, сопоставить скандинавскую терминологию родства с той весьма архаичной и значительно более богатой и сложной, которую мы находим у саамов (лопарей) — народности, издавна тесно соприкасавшейся со скандинавами.

37 Eindr. ilbr., Flat. I, стр. 459.

38 Eg. XXXVII, 4.

39 См. его статью «Аталычество», Сов. Этн., 1935, № 2, стр. 41–61.

40 В своей указанной только что работе М. О. Косвеню вкратце говорит об аталычестве и у скандинавских племен, рассматривая его у них и у кельтов заодно с тем, что наблюдается на Кавказе.



Отношение аталычества к авункулату выражается в том, что аталыком очень часто является не кто иной, как брат матери. Истоки аталычества М.О. Косвен видит в процессе перехода от матриархального строя к патриархальному и в стремлении материнского рода сохранить целостность своего личного состава и своей экономической организации.⁴¹ Роль брата матери здесь вполне понятна; частое появление этого родича в качестве аталыка у скандинавов эпохи викингов несомненно является древнейшей формой аталычества и одним из ярко выраженных пережитков матриархата.

То обстоятельство, что сын вырос дома, иногда отмечается в сагах особо; следовательно, воспитание у родителей не подразумевается само собой. При этом интересна своеобразная форма какой-то, если можно так выразиться, перемежающейся семьи: сын живет то у отца, то у материнских родичей. Читая саги, в таких случаях иногда не сразу можно разобрать, где же он, собственно говоря, дома и где в гостях. Такой порядок, не объясняющийся какими-нибудь наличными условиями данной эпохи вообще или отдельных случаев в частности, является несомненно наследием перехода от матриархального строя к патриархальному; в условиях последнего следы материнского рода принимают своеобразную компромиссную форму.

Обрисовав отношения брата к сестре и к ее детям, нам остается еще коснуться его отношений к ее мужу, т. е. стадильно более поздних. Тесная дружба брата с мужем сестры, даже при наличии у того и у другого своих близких родичей, — черта, весьма обычная в сагах. Выдавая сестру замуж, брат иногда переселяется к ее мужу или, наоборот, этот последний переезжает к нему в дом. В таких делах, как опекуновство над детьми, решение вопроса о браке дочери, снаряжение взрослого сына в морской поход и т. п., нередко наряду с отцом и в согласии с ним принимает участие и брат матери. В случае каких-нибудь невзгод эти два свойственника, *mágar* (как называются в древнесеверном языке все родичи по браку в отличие от кровных, *frændr*), обычно помогают друг другу, а в случае убийства одного из них другой мстит за

него. Если муж не делает этого по собственному почину, то жена энергично настаивает, даже грозит развестись с ним. В *Eyrb.* XVI, 2, Торгерд, жена Стейнтора, намерена прервать брачные отношения с мужем, брат которого, Бергтор, убил ее братьев; узнав, что и сам Бергтор убит, она удовлетворена, и, по словам саги, с тех пор уже не было слышно о неладах между мужем и женой по этому поводу. В случае несогласия мужа помочь шурину — несогласия, основанного обычно на тех или иных связях с противниками этого последнего — жена вопреки его воле содействует своему брату. В середине XIII в. в Исландии в обстановке ожесточенной борьбы между феодалами мы видим Стейнвор из рода Стурлунгов как деятельную сторонницу своего брата Торда, причем она привлекает на его сторону и своего мужа; она же выступает как общепризнанная и авторитетная участница официального примирения Торда с его врагами (*Sturl.* II, стр. 5 сл. и 14 сл.).

Авункулат у древних скандинавов не мог не обратить на себя внимания буржуазных исследователей. К. Weinhold отмечает «das uralte Band zwischen Onkel und Neffe» как связь, выражающуюся, в частности, в роли дяди-брата матери в качестве воспитателя.⁴² Совершенно ошибочно объяснение этого явления как следствия полигамии;⁴³ в Скандинавии эпохи викингов она была далеко не так распространена. Единственным примером многоженства в большом масштабе и в связи с этим — большей близости детей к материнским родным, чем к отцовским, является в сущности только норвежский конунг Харальд *hárfagri* (IX–X в.), у которого, как сообщают саги, было около десяти жен.⁴⁴ Но история этого конунга настолько переплетена с легендой, что делать конкретные выводы на основании ее одной довольно рискованно.

В XII–XIII вв. значение авункулата несколько ослабевает именно в области аталычества; самый

42 Ук. соч., стр. 285.

43 J. Hoops, *Reallexikon der germ. Altertumskunde*, т. I, стр. 146.

44 Кстати сказать, влияние христианства в смысле ограничения многоженства, выдвигаемое обычно в буржуазной науке, в отношении Скандинавии XII–XIII вв. не оправдывает себя: так, в Исландии, в это время давно уже христианизированной, внебрачные связи (т. е. та же полигамия, только не официальная) были так распространены, как и не снилось «язычникам» эпохи викингов. В своде исландских законов по списку второй половины XIII в. есть статья, согласно которой двоеженство является допустимым при условии, что одну жену муж имеет в Исландии, а другую — в Норвегии (*Grág.*, *Erfda* þ. 4).

41 Ук. соч., стр. 49 сл. Автор отмечает целый ряд недостаточных или вовсе неудовлетворительных объяснений аталычества (стр. 46 сл.); такую же оценку можно дать и известным в научной литературе попыткам истолкования его у древних скандинавов.



обычай этот еще держится, но роль материнских родичей здесь уже несколько стушевуется. По-видимому, это объясняется в связи с упадком родового уклада вообще и укреплением феодальных отношений. Как указывает А. Heusler,⁴⁵ бесконечные распри, наполняющие собою всю Sturlunga Saga, уже утратили родовой характер: вожди выступают друг против друга как главы и члены не столько родовых объединений, сколько феодальных группировок, в которых родовые связи уже отступают на второй план.

VII. Сестры и их дети. Женщина как глава рода

Среди небольших родственных групп, на которые, как мы видим, распадается личный состав саг при рассмотрении его с точки зрения родственных отношений, не менее четко, чем указанные выше отдельные группы (мать и сын, брат и сестра, брат и ее дети, брат, сестра и ее муж), выделяется и та, которая состоит из двух или нескольких сестер. Самый термин *systrungr* (жен. р. *systrunga*), на который обратил внимание Ф. Энгельс как на характерный пережиток материнского рода,⁴⁶ имеет значение «сын (или дочь) сестры матери»; эквивалентом его является термин *systrasynir*, сыновья сестер. *Systrungr* применяется, но несколько реже, также к сыну сестры отца;⁴⁷ по-видимому, в этом уже сказалась дальнейшая эволюция этого термина соответственно стадии определенного отцовства.⁴⁸ Иногда им обозначается также сын брата матери (напр., Sturl. I, стр. 16), и он же заменяет термин *systursonr*, т. е. сын сестры в отношении ее брата (Kr. XII, 9).

Примеров близости на почве этого вида родства меньше, чем в авункулатной группе, но достаточно, для того чтобы показать нам очень тесную кровную связь между детьми двух сестер и между племянником и теткой-сестрой матери.

Группа нескольких сестер весьма обычна в мифологических преданиях и в сказочных сагах. В области мифологии мы видим бога Хеймдалля как сына 9 сестер;⁴⁹ далее — 7 сестер, с которыми был в связи Харбард-Один (Hárbr. 19), в сказочных сагах — 18 дочерей великана, с которыми знается Тор (Fas. III, стр. 390), ведьм-сестер в числе 3 и 9 (Fas. III, стр. 481 и 573), а в исторических текстах — 9 сестер-вещунь в Eir., стр. 14 сл.

Самый термин «*systir*», сестра, в качестве обращения одной женщины к другой в разговорной речи, как мы это видим в двух сагах между дочерью хозяина и служанкой (Grett., XX, 4–5 и Korm., стр. 20), может быть — отголосок матриархального прошлого, где женщины одного поколения, объединенные общим материнским происхождением и коммунистическим домашним хозяйством, — сестры между собой.

В одной из исторических саг очень интересным примером трех сестер во главе целого рода являются на Оркнейских островах в первой половине XII в., в условиях феодального общества три дочери знатного и богатого местного магната Моддана — Хельга, Фракок и Торлейф.⁵⁰ Из них более известны первые две. Хельга была любовницей оркнейского ярла Хакона и имела от него трех детей — сына Харальда и двух дочерей. Фракок, наиболее видная фигура из трех сестер, появляется в саге уже будучи вдовой с двумя дочерьми. И она, и Хельга принимают деятельное участие в делах Харальда по управлению той землей, которую он держит на феодальных правах; поссорившись с ним, они вместе со всеми родичами покидают его. У Фракок воспитываются дети и внуки как ее собственные, так и ее сестер. В течение борьбы за власть, развертывающейся в роду самих дочерей Моддана и в династии оркнейских ярлов, с которой они были связаны через Хельгу, Фракок проявляет себя как глава целого родового объединения; собрав многих родичей, она идет в поход с сыном своей дочери против одной из партий соперничающих между собой оркнейских ярлов и в конце концов погибает от руки человека,

45 Zum isländischen Fehdewesen in der Sturlungenzeit, *cmp.* 33 сл. (Abhandl. der Preuss. Akad. der Wissensch., hist.-phil. Kl., 1912).

46 Ук. соч., стр. 122.

47 Напр., Eyrb. LVI, 7, где так обозначены и те и другие двоюродные братья одного из героев саги.

48 Когда женщина называет своим «*systrungr*» сына сестры мужа (Sturl. II, стр. 165, сер. XIII в.) или брата — пасынка сестры (в Эдде, Namd. 13), то это тоже позднейшая черта, поскольку здесь терминология, свойственная пережиткам материнского рода, применяется к отношениям, основанным не на кровном родстве.

49 Напомню здесь то, что говорит Бахофен о древнем представлении общего материнства двух сестер (ук. соч., т. I, стр. 196–197). В устном сообщении Е. Г. Казаров указал мне, что случай с Хеймдаллем можно истолковать как обломок пуналуального брака.

50 Женское личное имя, по написанию отличающееся от тождественного с ним мужского Porleifr отсутствием конечного г.



мстящего за своего отца, убитого ее внуком, хотя ее брат уже заплатил в свое время выкуп за убийство (Orkn., стр. 82 сл.).

Несколько ранее, в X в., в Исландии мы видим аналогичную семейную ситуацию, но в более скромном масштабе и в среде менее знаменитых людей: сыновья двух сестер отданы родителями на воспитание бабушке-матери их матерей (Víga-Gl., стр. 353).

Значение женщины как главы не только индивидуальной семьи, но и целого рода, ярче всего выражено в образе уже неоднократно упоминавшейся здесь Ауд Мудрой. Дочь знатного норвежца, переселившаяся с ним во второй половине IX в. в Исландию, а оттуда — в Шотландию, она была замужем за норвежцем Олафом Белым (hvíti), одним из областных конунгов в Ирландии.⁵¹ Потеряв мужа, сына и отца, она становится во главе своих родичей и налаживает их переселение с обильным имуществом обратно в Исландию. Прибыв с ними туда, она распоряжается с большой энергией и авторитетом, занимает землю, раздает ее своим родичам и многочисленным другим спутникам как свободным, так и зависимым. Как и у многих других крупных вождей, заселявших Исландию, у нее были не только рабы, но и много вольноотпущенных, которых она и наделяла землей. Когда ее брат, уже обосновавшийся в Исландии, встретил ее по приезду, но пригласил ее к себе лишь с половиною прибывших с нею людей, она разгневалась и отправилась к другому брату, поспешившему оказать гостеприимство всем ее спутникам. «Hón var mikít afbragð annarra kvenna (она значительно превосходила других женщин)» говорит о ней Laxd. IV, 5. До самой смерти она остается главою рода, устраивает браки внуков, наделяет наследством внука, и т. д. В Landn., сообщающей наравне с Laxd. подробно о ее деятельности, она значится в числе наиболее выдающихся первых поселенцев, landnámsmenn, занявших землю в западной Исландии (Landn. стр. 167).

По поводу такого женского образа, как Ауд, вспомним замечания В.И. Ленина о высоком положении женщины в доклассовом обществе,

в среде которого за нею иногда признавалась власть старейшины рода.⁵² Само собою разумеется, что, сопоставляя такую женскую личность, как Ауд, с женщинами доклассового общества, мы должны учитывать весь долгий путь развития от матриархальной стадии родового строя до того этапа разложения рода, который мы видим в эпоху викингов. Ауд — наиболее ярко очерченная в сагах, но не единственная фигура подобного типа. На основании одних своих индивидуальных задатков она не могла бы так сильно выдвинуться в качестве авторитетного и влиятельного вождя того родового объединения, к которому она принадлежала, если бы ее не выдвигало общество. Того обстоятельства, что его строй создавал возможность сосредоточения значительной экономической силы в руках женщины, еще недостаточно для объяснения ее роли: экономически сильной может оказаться любая богатая наследница в условиях общества, ничего общего не имеющего с пережитками матриархата и не отличающегося высоким и почетным положением женщины вообще. Важно то признание за женщиной серьезного общественного значения, какое мы наблюдаем в сагах. Такое отношение к ней в соединении с целым рядом не случайных, а связанных друг с другом явлений, описываемых в настоящей работе, и дает нам основание видеть в древнескандинавском обществе пережитки материнского рода и соответственных ему воззрений.

VIII. Отец матери. Связь детей с материнским родом

Если мы рассматриваем отношения брата к мужу сестры по сравнению с отношениями к ней самой и ее детям как более поздние, то таковыми же являются и отношения между отцом матери и ее детьми. Вообще между móðurbróðir и móðurfaðir (отец матери) по сагам в этом смысле много общего:⁵³ дед со стороны матери также бывает аталыком своих внуков; его имя дают при рождении внуку, и даже чаще, чем имя брата матери; иногда на внука переходит и прозвище деда. Между ним и сыном дочери, dóttursonr, мы видим

51 Самый факт ее брака именно с этим лицом исследователи считают недостоверным (см. примечание Н. Gering'a к Eyrb. I, 8); эта подробность, конечно, не меняет того значения, какое имеет для нас биография этой замечательной женщины.

52 Ук. соч., стр. 365.

53 См. у Бахофена, ук. соч., т. II, стр. 130, о вторичном происхождении значения avus maternus, на которого распространяется то, что издавна установилось для avunculus.



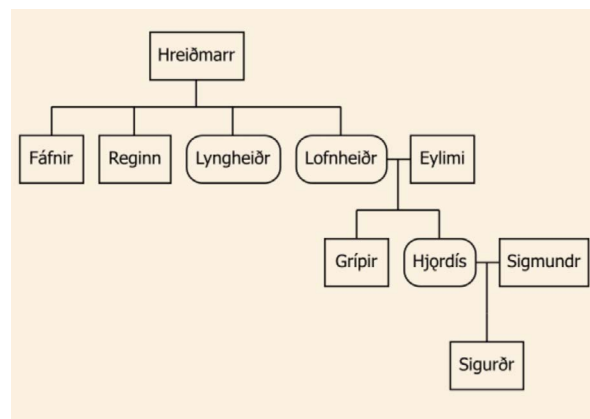
такую же тесную родственную связь и взаимопомощь. Также и отношения между тестем и зятем обыкновенно складываются аналогично тем, которые мы наблюдаем между братом женщины и ее мужем.

Интересный пример связи сына с материнским родом и с его религиозным культом мы находим в Flóam., стр. 123–124 (то же в Landn., стр. 299): норвежец, переселившийся, как и его мать и ее брат, в Исландию, ездит через два года в третий в Норвегию как их представитель для принесения жертвы в храме, которым ведал отец его матери. Последний, как мы видим из другой саги и на примере других лиц, смотрит на приехавшего к нему из Исландии сына дочери как на члена своего собственного рода; fylgja деда, т. е. сопровождающий ему в жизни дух-покровитель,⁵⁴ является впоследствии внуку, который догадывается на этом основании, что дед умер и что его fylgja переходит к нему.⁵⁵

Из тех случаев, когда отец, уезжая из Норвегии в Исландию, оставляет сына с его имуществом на попечении материнских родичей, mǫðurfærandr (Grett. XIII, 6, здесь — после смерти матери), особенно характерен такой, где родство по матери прямо берет верх над отцовским: при отъезде матери и отчима дочь оставляют у родных матери, хотя отчим девочки — родной брат ее отца (Eg. VI, 24).⁵⁶

Представление о принадлежности сына к роду матери находит себе выражение и в целом ряде других саг — Bj. стр. 4, Orkn., стр. 11, 62, 65, в легендарной Yngl. (Hkr. I, стр. 29),⁵⁷ а также в Эдде (Hamð. 4). И, наконец, в той же Эдде (Reg., 11–12) знаменитый Сигурд является мстителем не только за своего отца Сигмунда, убитого сыновьями Хундинга,

но также и за деда-отца матери, Эйлими, и за ее деда со стороны матери же, Хрейдмара.



По Reg., Сигурд воспитывается у Регина, брата своей бабушки, а в Gríp. мы видим его дружбу с Грипиром, братом матери.

Когда по Reg. 12 Хрейдмар говорит своей дочери о сыне, а не о муже ее дочери как о возможном мстителе за ее родичей в будущем, то здесь подразумевается значение кровного родства, к которому муж не относится.⁵⁸ О Лохнхейд и ее сестре Люнхейд прямым образом ничего не известно, кроме того, что они — дочери Хрейдмара, но на основании сопоставления имеющихся данных исследователи полагают, что одна из них и должна быть матерью Хьордис, матери Сигурда.⁵⁹

Следы счета родства по матери сохранились в Эдде также в Hyndl., где наряду с отцовским родом героя этой песни, Оттара, показано в строфе 19 и происхождение его от его прадеда Кетили через дочь Кетили и ее дочь, которая и была матерью Оттара.

Как в Эдде, так и в сагах черты материнского родства чередуются с проявлениями отцовского, но надо думать, что никому и не придет в голову искать в этих текстах матриархат в его подлинном виде. Здесь отразилась переходная эпоха, колебания между двумя системами родства, что сказалось как на отношениях людей между собой, так и на терминологии, которой пользуется язык исследуемых нами памятников. Пережитки материнского рода, которые в них можно выявить, от этого не теряют своего значения ни для исследователя, ни для людей той эпохи, к которой они относятся.

⁵⁴ Этот дух, кстати сказать, если является в человеческом образе (а не животного, что бывает чаще), то всегда в образе женщины. В данном случае мы, очевидно, имеем дело с kynnfylgja или ættfylgja, т. е. духом-покровителем целого рода. Замечательно вместе с тем, что нигде в сагах женщина не имеет своей fylgja.

⁵⁵ Viga-Gl., стр. 337 сл. Cp. Vatnsd. VII, 3 и X, 6: по материнской линии передается hamingja, такой же «дух-покровитель», как и fylgja, но с преобладанием отвлеченного значения «счастье», «удача».

⁵⁶ Левират, как мы видим из саг, явление довольно обычное в древней Скандинавии (см., напр., выше второй брак Тордис, сестры Гисли), но это, как известно, уже черта патриархального строя.

⁵⁷ В Yngl., впрочем, оно ослабляется тем обстоятельством, что мать была оставлена мужем и ушла с сыновьями к отцу.

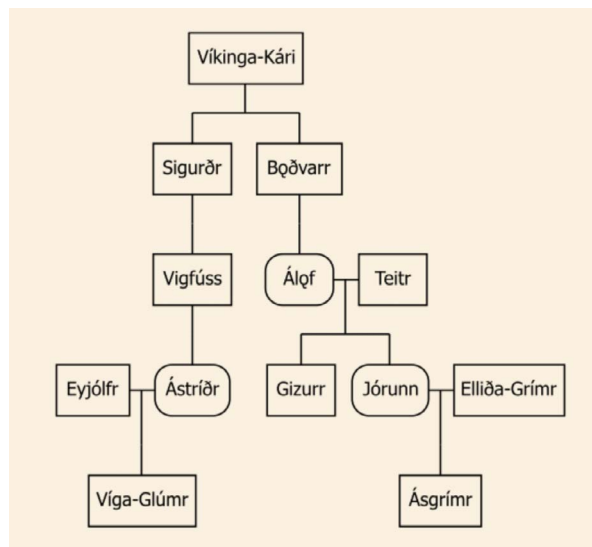
⁵⁸ Именно так объясняют это место Reg. издатели Эдды F. Detter u R. Heinzel (изд. 1903 г., т. II, стр. 404).

⁵⁹ См. Detter u Heinzel, там же.



Особенно показательны те случаи в сагах, когда муж и отец, т. е. глава патриархальной семьи, признает важность материнского родства и хвалит, напр., жену за то, что она достойна своего рода (Gunn. Þiðr., стр. 209), или побуждает сына мстить за отца матери (Heið., стр. 43). Знаменитый исландский скальд Х в. Эгиль, сын Скаллагрима, в великолепной поэме, в которой он оплакивает гибель своих сыновей, в одной строфе определяет сына как «*kynviðr kvánar minnar* (отрасль рода моей жены)». В *Víga-Gl.*, стр. 373, мы видим, что жена покидает мужа, возмущенная тем, что он убил сына сестры своей матери, т. е. своего *systrungr* (об этом родстве см. выше).

Материнское родство сохраняет свою силу даже в сравнительно отдаленных степенях: так в *Víga-Gl.*, стр. 346, в число родных матери, к которым Вига-Глум обращается за помощью, входят Гизур, сын Алоф, двоюродной тетки его матери, Астрид, внук Алоф от ее дочери Иорунн, Асгрим, а также муж Алоф, Тейт.



Троюродная сестра матери считается близкой родственницей, *náfrændkona* (Sturl., II, стр. 313, нач. XIII в.). В подобных случаях дело идет не только о традиционном уважении к такому родству, соблюдаемому по старому обычаю, но о проявлении его значения в жизни, напр., в столь актуальном для древнего скандинава вопросе, как месть за убийство.

Для следов перехода от матриархата к патриархату, совершившегося, разумеется, задолго до эпохи викингов и сопровождавшегося соответственным переломом во взглядах на родство

и налагаемые им обязательства, характерными являются, напр., колебания брата матери, не сразу решающегося прийти на помощь племяннице, у которой убили мужа, а ссылающегося сначала на отцовских родичей самого убитого (Eyrb., XXVI, 11).

Что в легендарных преданиях внук-сын дочери нередко наследует деду за неимением у него сыновей (Hkr. I, стр. 88) или внук сестры прадеда последнего конунга претендует на его наследство *avito jure* (Saxo, III, p. 75), — неудивительно, поскольку в этих сказаниях скорее всего можно найти архаический счет родства. Но замечательно, что в XII–XIII вв., среди борьбы за власть между феодалами, еще всплывают те же стародавние формы родства. Так, на Оркнейских островах мы видим борьбу за земельные владения между двумя князьями, из которых один — сын дочери, а другой — сын сестры тех, кем они там посажены (Orkn., стр. 16 и 28 сл., сер. XI в.). В 20-х годах XII в. норвежский конунг дает своему вассалу, оркнейскому ярлу, ту часть Оркнейских островов, которою владел брат матери этого ярла (Orkn., стр. 103). В XII в. датский конунг Эйрик, сын дочери одного из своих предшественников и сын сестры другого, наследует этому последнему (Knyt., стр. 348). В Норвегии Сверрир (1184–1202 гг.) претендовал на власть как сын одного из норвежских конунгов середины XII в.; впрочем, весьма сомнительно, чтобы он был таковым в действительности. Выдавая себя, во всяком случае, за сына конунга, он вместе с тем, по саге, особенно подчеркивает значение своего материнского рода (Sverr., Flat. II, стр. 650). О роде его матери, как и о его происхождении вообще, очень мало известно, но, как видно из саги, в окружении этого конунга он играет большую роль: здесь появляется его *systrungr* (сын сестры матери?), брат матери и сыновья его собственных сестер, одна из которых, повидимому, была единоутробной, а не единокровной с ним.

В начале XIII в., во время междоусобий и борьбы за власть различных партий среди норвежских феодалов, ближайшая к роду Сверрира партия выдвигает после смерти его сына Хакона его внука (сына его другого сына) и двух сыновей его единокровной сестры. В пользу одного из них, от ее первого брака, на тинге в области Трандхейм выступают дружинники, а местные люди стоят за другого, от ее второго брака, на том основании, что отец



первого кандидата — иноземец, а отец второго — норвежец. Таким образом здесь хотя и выдвинут старый традиционный принцип близости сыновей сестры к брату, но решающим является все-таки вопрос об отцовском, а не материнском происхождении. И еще более это сказывается в том, что в конце концов партия, поддерживающая династию Сверрира, выдвигает его внука Хакона именно как сына сына конунга, а не сына дочери или сестры (Hák. gam., Flat. III, стр. 4 сл.).

IX. Матрилокальный брак. Брак отработкой. Юридические памятники

В поисках пережитков матриархата у древних скандинавов мы, конечно, встречаемся и с вопросом о матрилокальном браке. В сагах нередко наблюдается, что брат, выдавая замуж сестру, принимает к себе в дом ее мужа (ср. сказанное выше об отношениях брата к мужу сестры). Примеров поселения мужа у родителей жены на первый взгляд очень много, но из них часть приходится выделить как непоказательные, поскольку они объясняются конкретными условиями «сегодняшнего дня» IX–X вв. Так, в процессе заселения Исландии те крупные landnámsmenn, т. е. «люди, занимающие землю», которых мы видим во главе переселенческих групп, раздавали землю родичам, друзьям, свойственникам — в том числе и мужьям дочерей. Как следы стародавней традиции более убедительны те случаи, когда муж переходит в дом к родителям жены, не будучи связан с ними экономически, когда он имеет свою собственную землю или хутор, где и мог бы обосноваться с женой (Nj. XC, 4–5). В исландских законах одна статья (Grág., Vígl. 27) предусматривает совместную жизнь с отцом на его хуторе не только его сына, но и дочери с мужем. Следовательно, такая форма семьи, если даже она в рассматриваемых нами текстах и не принадлежит к числу особенно ярко выраженных пережитков материнского рода, во всяком случае, не может считаться чуждой семейному строю древних скандинавов.

Явлением вторичного порядка представляется поселение мужа у жены, выходящей за него, будучи вдовой. Опять-таки здесь следует выделить те случаи, когда он беднее, и она, следовательно, является в браке стороной более сильной

экономически. Если таких условий не наблюдается, то можно думать, что она как бы заменяет собою для себя же самую свою родную семью (т. е. первоначально — материнский род) и что поселение мужа у нее является своеобразной разновидностью матрилокального брака.

Меньше всего отразился в наблюдаемом нами быту брак отработкой. Возможно, что это объясняется тем, что непосредственный производительный труд в эпоху викингов хотя и не был еще совершенно чужд зажиточным слоям, но не мог иметь для них такого значения, как для рядовых бондов, особенно для беднейших из них, в среде которых членам семьи приходилось нести весь тяжелый труд по хозяйству самим. Единственный эпизод в таком роде (Eyrb. XXVIII, 1 сл. и Heið. стр. 12) носит сказочный характер, и рассматривать его приходится не с исторической точки зрения.⁶⁰ Это — одна из тех сторон интересующей нас проблемы, в отношении которой скорее можно ожидать каких-нибудь данных со стороны фольклора и этнографии.

При рассмотрении нашего материала естественно возникает вопрос о юридических памятниках как об источниках для нашего исследования. Им посвящена уже цитированная мною выше специальная работа F. Voden'a, в которой он приходит к выводу, что древнесеверное право не соответствует основам матриархата. Оставляя в стороне самую концепцию матриархата у этого автора и отрицание его значения как всеобщей стадии развития (что нам уже хорошо знакомо у других буржуазных ученых), я должна сказать, что в памятниках норвежского и исландского права материнское родство действительно отодвинуто на второй план как в статьях об убийстве (уплата выкупа), так и в вопросе о наследстве; единоутробные дети занимают второе место после единокровных, и т. д.⁶¹ Но это еще ничего не доказывает само по себе. Как и положение женщины de facto было более благоприятным, чем de jure (впрочем,

⁶⁰ Неудачной является, поэтому, ссылка на него у E. A. Westermarck, *History of human marriage*, m. I, стр. 411, 1903 г.

⁶¹ Следует, однако, отметить одну черту, о которой говорил еще V. Finsen в своей до сих пор не утратившей значения работе «Fremstilling af den islandske Familienret efter Grágás» (Ann. for nord. Oldkynd., 1849–1850, ч. I, стр. 279 и ч. II, стр. 126 сл.): обязанность попечения взрослого сына о матери занимает первое место, а об отце — второе (Grág., Om. b., I). Этот автор указывает на несоответствие подобного первенства матери месту, занимаемому ею в законах о наследовании.



его также далеко нельзя считать приниженным и обездоленным), так и занимающие весьма скромное место в скандинавских «правдах» пережитки материнского рода в жизни имели, наоборот, выдающееся значение. Ф. Энгельс указывает, что материнское право у германцев Тацита уже уступило место отцовскому: отцу наследуют дети, а если их нет — его братья и дяди с отцовской и с материнской стороны.⁶² Тацит говорит об этом после того, что он сообщает об авункулате. Имеющиеся у нас данные древнесеверной литературы можно приблизительно так распределить в порядке текста Тацита: его сведениям о значении сына сестры соответствует материал, извлеченный из саг и Эдды, а тому, что он говорит о наследовании — скандинавские «правды». Первое — неписанный закон, обычай, традиция, восходящая к глубокой древности; второе — закон, официально имеющий силу для сегодняшнего дня, для патриархального семейного строя.

Среди всего громадного материала, который дают нам саги по нашей теме, есть несколько случаев, где по разным текстологическим и хронологическим соображениям исследователей указанные здесь виды родства являются сомнительными. Неточность автора саги в таких местах объясняется неполнотой и неисправностью имевшихся у него сведений: не следует забывать, что в основе саг лежит устная передача, из которой местами выпадали отдельные звенья. Тем не менее даже такие случаи сохраняют для нас свое значение, выражающееся в том, что автор при неисправности имевшихся в его распоряжении данных подставляет именно эти виды родства, очевидно, как весьма популярные для описываемой в саге эпохи и, как мы уже знаем, далеко не отжившие свой век и в его время.⁶³

Х. Мифология и религиозные культы. Женщина-воительница

Нам остается коснуться еще некоторых сторон жизни, в которых, по нашим литературным источникам, скандинавская женщина проявляет себя; в них, как и в области семьи и родства, можно проследить пережитки матриархата.

В отношении древнескандинавских религиозных верований и мифологических преданий наиболее существенные данные приведены в цитированном мною выше докладе N. Lithberg'a.⁶⁴ Интересно то, что он говорит о смене женских божеств мужскими как о явлении, связанном с переходом общества от матриархата к патриархату; так он объясняет переход от богини Nerthus, которую знает у германцев Тацит, к скандинавскому богу Njǫrðr. «Fossile Gottheiten», какими, по определению Lithberg'a, являются в эпоху викингов некоторые богини, раньше имели, очевидно, первостепенное значение как матери богов (напр. Тора), обозначаемых метронимически (см. выше).

К отмеченным по поводу доклада Lithberg'a (Actes du V congrès, стр. 204) указаниям саг на специально женские религиозные культы (Yngl., Hkr. I, стр. 19) добавлю, что в Eir. 14 сл., где подробно описан торжественный ритуал «волхвования» на

⁶⁴ Не вполне ясным остается тот пример значения материнского рода, который он берет у Саксона (III, p. 78 sqq.). Дело тут в следующем: Balderus (др.-сев. Baldr), сын Othinus'a, т. е. Одина, убит Hotherus'om (др.-сев. Hǫðr). По совету кудесника, Один должен иметь другого сына от Ринды, Rinda (др.-сев. Rindr), «Ruthenorum regis filia», который и отомстит за брата, для чего он уже предназначен богами. После многих приключений Один добывает себе Ринду; их сын Bous, став взрослым, исполняет свое предназначение и убивает Ходра, но и сам погибает в бою с ним. Его торжественно хоронят его соратники, соплеменники его матери (Ruthenus exercitus). «Augenscheinlich, — говорим Lithberg, — ist die fremde Herkunft der Mutter der Grund dafür, dass Bous, auch wenn er Odins Sohn ist, in einem Verhältniss zu den Asen steht, das ihn zum Rächer Balders werden lassen kann. Er gehört nicht zur Sippe der Asen. Seine Abstammung wird von der Mutter hergeleitet» (Lithberg, стр. 201). Неясны и эти соображения Lithberg'a и то, почему Одну понадобился для мести за Бальдра сын от другой матери; с точки зрения материнского происхождения естественно было бы одному единоутробному брату мстить за другого. Не в убийце ли Бальдра тут дело? По Snorra Edda (т. I, стр. 266, Skáldsk., XIII) Ходр — сын Одина, чего не знает поэтическая Эдда, где он хотя и член рода богов Асов, во главе которого стоит Один, но сыном его не называется; мать его нигде вообще не известна. У Саксона Hotherus — просто богатырь, «nach Saxo's wie gewöhnlich rationalistisch gehaltener Darstellung», как говорим H. Jantzen, переводчик первых 9 книг Саксона (Saxo Grammaticus, Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte, 1900, стр. 109, прим. 1), и ни в каком родстве с богами не состоит. Конечно, трудно утверждать что-нибудь без специального исследования, какого требует это сложное по своему составу предание, дошедшее до нас несомненно не в первоначальном виде. Поэтому я лишь в виде предположения выдвигаю следующую возможность: не утрачено ли в этом предании одно звено, а именно — Ходр как сын Одина от одной матери с Бальдром? Тогда было бы понятно, с точки зрения материнского рода, почему мститель за Бальдра, предназначенный убить Ходра, должен быть сыном другой матери; это было бы необходимо для избежания повторения убийства одного единоутробного брата другим.

⁶² Ук. соч., стр. 122.

⁶³ Напомню, что большинство саг, с которыми мы имеем дело, составлено в XIII в.



пиру у гренландского вождя X в., весь этот ритуал, требующий особого умения и искусства, находится в руках женщин.

Вещая женщина (*völva*, *spákona*) — весьма популярная фигура в сагах, пользующаяся большим почетом и уважением. Пророчество, колдовство, вещие видения и т. п. — все это в значительной мере женская сфера. Не без магии обходилось дело, очевидно, и при лечении, которым нередко занимались женщины, отмечаемые в сагах как искусные лекари.

Иногда вещая женщина рисуется в отрицательном свете как зловредная ведьма — образ, конечно, особенно излюбленный в сказочных сагах. В конечном счете как почтенные, так и малопочтенные типы таких женщин, как их изображает предание, несомненно ведут свое происхождение от тех времен, когда женщина, глава материнского рода, занимала видное положение в области культа и религиозных представлений и сама была окружена почитанием соответственного характера. Отголоском этого является, очевидно, и отзыв Эдды о двух богинях, Гефьон и Фригг, как о мудрых и вещих (*Lokas.* 20 и 28), причем первую из них считает равной себе в этом отношении не кто иной, как Один, классический мудрый бог в скандинавской мифологии, но более поздний, чем сама Гефьон и некоторые другие женские божества, значение которых уже стушеввалось к тому времени, когда сложились песни Эдды.

Как в легендарных, так и в исторических преданиях мы неоднократно встречаем женщину в качестве жрицы, *gudja*.

Очень интересен культ двух женских божеств, двух сестер по имени Торгерд и Ирпа, покровительниц знаменитого севернонорвежского рода ярлов из Хладир (X в.). Это — образы, до сих пор не вполне выясненные и заслуживающие более подробного изучения с точки зрения нашей темы, как и весь вообще материал из области мифологии и культа, очерченный мною здесь весьма кратко. Сведений о Торгерд и Ирпе до нас дошло, к сожалению, немного. Если это — родовые божества, праматери ярлов из Хладир, то почитание их в X в. Хаконом ярлом, наиболее выдающимся представителем этой местной династии и притом деятельным приверженцем язычества, является интересным примером использования старой племенной

знатю таких остатков родового строя, как культ предков.

Спорным по своему происхождению и значению является в научно-исследовательской литературе образ женщины-воительницы, валькирии, участницы боев и покровительницы героев. J. Steenstrup⁶⁵ и A. Olrik⁶⁶ склонны придавать ему реальное значение и видеть в нем результат эпохи викингов. По мнению A. Olrik'a, женщина этого времени была стеснена и подавлена, и лишь в отдельных случаях, нарушая преграды, поставленные ей обществом, становилась воительницей.⁶⁷ A. Bugge, наоборот, полагает, что эпоха викингов освободила женщину от вековой зависимости, привязывавшей ее к дому.⁶⁸ С моей точки зрения, уже изложенной выше, эпоха викингов в этом отношении скорее всего не произвела переворот, а лишь содействовала развитию того, что уже имело свои корни в прошлом. Что касается типа женщины-воина, то ни валькирия Эдды, знаменитая «дева со щитом» (*skjaldmær*), ни довольно близкие к ней по своему облику воинственные девушки и женщины, героини эпических преданий и саг (в том числе и у Саксона), в текстах исторического и бытового характера не встречаются. Скальды также не говорят о них как о своих современницах. Из саг мы знаем, что скандинавская женщина эпохи викингов при случае умела взяться за оружие и постоять за себя, содействовала так или иначе сборам своих близких в поход, а иногда даже сопутствовала им (ср. выше, Фракк в Orkn.). Но все это совсем не то, или по крайней мере не совсем то, что легендарные женщины-воины, в полном вооружении непосредственно участвующие в бою и являющиеся зачастую чем-то вроде профессиональных воительниц, образуя иногда целые отряды (*Saxo*, VIII, p. 229). Все эти женские типы, включая воинственных правительниц, вступающих в борьбу за власть с мужчинами, представляют собою скорее всего не продукт эпохи викингов (хотя и пользовались несомненно большой популярностью в это время), а наследие далекого социального прошлого. Когда Саксон относит самый тип подобных женщин к былым временам (VII, p. 230), то надо думать, что это не

⁶⁵ *Normannerne*, т. I, 1876, стр. 270 сл.

⁶⁶ *Kilderne til Saksens Oldhistorie*, т. I, 1892, стр. 52 сл.

⁶⁷ *Ук. соч.*, т. I, стр. 44 сл.

⁶⁸ *Ук. соч.*, т. I, стр. 63.



эпоха викингов, а более отдаленная древность. Насколько это далекое прошлое совпадает со стадией материнского рода — решить трудно; вопрос о связи представления о женщине типа амазонки с матриархатом является спорным. Ограничиваясь, поэтому, лишь несколькими замечаниями по поводу соответственного материала в скандинавских литературных памятниках и воздерживаясь от решительного включения его в число тех данных, на которых основывается настоящее исследование.

Как уже заметил А. Olrik,⁶⁹ и Саксон, и авторы сказочных саг в большинстве случаев относятся к воинственным женщинам несочувственно; добавлю — в противоположность Эдде и таким сагам, как эпическая *Hervarar Saga*, повествующая о Хервор, женщине-воительнице, тесно связанной со своими храбрыми родичами. Здесь доблести героинь находят высокую оценку. В *Herv.* (стр. 22 сл.) и *Völs.* (стр. 37), а также в исторических сагах (*Grett.* XVII, 4; *Nj.* XXVIII, 3 и XXIX, 2–4), женщина является иногда в качестве хранительницы оружия как семейной реликвии, которую она и передает сыну; в *Herv.* она является и для самой Хервор далеко не только реликвией; в *Grett.* это меч ее отца (ср. сказанное выше об отце матери). Возможно, что в связи с этим объясняются находки оружия в некоторых женских погребениях эпохи викингов.⁷⁰ Любопытную черту магических представлений, связанных с женщиной и с оружием, мы находим в *Laxd.* VII, 13: солнце не должно светить на рукоятку заветного меча, и его нельзя вынимать в присутствии женщины.

Буржуазные ученые делают ошибку, полагая, что Эдда в своих женских образах прямым образом связана с женской психологией эпохи викингов.⁷¹ Отсюда и склонность видеть в валькирии отражение действительной жизни этого времени.⁷² Эдда несомненно представлялась людям IX–XI вв. как нечто близкое и созвучное. Она имеет целый ряд точек соприкосновения не только

с эпическими сагами, как, напр., с *Völs.*, но и с историческими.⁷³ Получив, как полагают все исследователи, литературное оформление в эпоху викингов, она тем не менее во многом значительно архаичнее этого времени; тем ценнее, кстати сказать, то, что она дает по нашей специальной теме. Далее, не следует забывать, что героическая Эдда⁷⁴ представляет собою эпос со свойственной всякому эпическому произведению трактовкой своих героев, с известной схематизацией, с пафосом и подъемом, придающим ей особую окраску.

Когда *Liestøl* говорит, что в древнесеверной литературе женщина более всего выступает на первый план в области душевных переживаний, а не внешних событий и внешней борьбы,⁷⁵ то таким объяснением ее роли в сагах он отдает дань свойственному буржуазной науке идеалистическому подходу к вопросу. Вся вообще психология женщины определяется в этих памятниках конкретными условиями, среди которых она живет, и выступает она перед нами не только в области личных, индивидуальных переживаний, но и как член родового коллектива, поскольку он еще достаточно прочно держится в эту эпоху; как мы видели, даже и позднее, в XII–XIII вв., остатки родовых отношений еще сохраняют свою силу. Даже если женщина и не принимает во внешней борьбе прямого участия с мечом в руках, как ее легендарные праматери, — ее значение и влияние ярко выражено во всех областях жизни ее времени. А это время, как свидетельствуют собранные здесь данные из первоисточников, еще сохраняет пережитки былого господства женщины, характерного для первобытно-коммунистической организации общества на стадии материнского рода.

⁶⁹ Ук. соч., т. I, стр. 52.

⁷⁰ А. Bugge, ук. соч., т. I, стр. 79.

⁷¹ Ханп., Adeline Rittershaus в своей вышедшей в 1917 г. книге «*Altnordische Frauen*», известной мне по рецензии на нее А. Heusler'a (*Zeitschr. für deutsch. Altertum*, 1920 г., т. LVIII, *Anzeiger*, стр. 14–17), возражавшего автору между прочим и по этому поводу (стр. 15).

⁷² См. Marie Pancritius, *Aus mutterrechtlicher Zeit. Anthropos*, 1930, XXV, стр. 881, прим. 9.

⁷³ См. *Liestøl*, ук. соч., стр. 159 сл. — Эдда и *Laxd.*, а также и некоторые другие примеры.

⁷⁴ Песни Эдды распадутся, как известно, на два отдела — песни о богах и о героях.

⁷⁵ Ук. соч., стр. 165.



К вопросу о переводе орнитонима Торира Кукушка из Саги о Святом Олафе

Алексей ГЛАЗАЧЕВ

В своё время меня очень впечатлил отрывок из Саги о Святом Олафе, а именно тот фрагмент, когда два разбойника со своей ватагой хотят присоединиться к войску Олафа.



«Одного человека звали Торир Кукушка, а другого Фаста Пахтанье. Оба были отъявленными разбойниками. С ними было еще тридцать человек, все им под стать. Эти два брата были больше и сильнее остальных, и решительности и смелости им было не занимать. Узнав, что мимо проезжает войско, братья посоветовались и решили, что неплохо было бы отправиться к конунгу и последовать за ним в его страну, участвовать в сражении на его стороне и отличиться. Они раньше не бывали в настоящем сражении, когда войска выстраиваются в боевые порядки, и им очень хотелось это увидеть. Такое решение пришлось по вкусу и их товарищам, и все они отправились к конунгу. Явившись к нему, братья всей шайкой и в полном вооружении подошли к конунгу и приветствовали его. Конунг спросил у них, кто они такие. Они назвали себя и сказали, что они здешние. Затем они сказали о своем деле и предложили конунгу последовать за ним. Конунг говорит, что, как он видит, от таких людей и в самом деле может быть большая польза. — Так что я хотел бы взять вас с собой, — говорит он, — но крещеные ли вы? Торир Кукушка отвечает, что он и не крещеный, и не язычник. — У нас у всех нет другой веры, кроме той, что мы верим в самих себя, в свою силу и удачу. Нам этого хватает»¹.

На мой взгляд, подобное мировоззрение является одной из точек опоры людей Севера. Аналогии мы можем встретить и у славян: «...таких, которые бы, по примеру сказочного богатыря Василия Буслаева, не верили ни в сон, ни в чох, а полагались бы только на свой червлёный вяз, в старое время бывало немного»².

Примеры подобного отношения к жизни автору довелось встретить уже в XXI веке на Русском Севере во время этнографических экспедиций по Карелии, Архангельской и Мурманской областям.



Да, как мы впоследствии узнаём из саги, Торир и Фасти всё же принимают крещение. Но, на мой взгляд, для них это был лишь малозначительный эпизод, ничего принципиально не меняющий в жизни уже состоявшихся, взрослых мужчин. В подтверждение моих слов можно вспомнить средневековые хроники монастыря Сен-Галлен в Швейцарии, где описывается, как король франков Людовик Благочестивый крестил викингов. И один из викингов возмущается: «Меня крестили более 20 раз, и каждый раз я получал за это красивые одежды. Но сейчас вы дали мне (в подарок — прим. пер.) мешок, более пригодный для пастуха, чем для воина, и если бы я не стыдился предстать перед вами обнаженным, ваш Христос тут же получил бы назад это тряпье!»³.

Но мне бы хотелось поговорить немного о другом, а именно о прозвищах наших героев, Торира и Фасти.

Предупреждение: я ни в коем случае не оспариваю и не критикую перевод А. Тишуниной и Ю. Кузьменко (его перевод приведен в книге Снорри Стурлусон. «Круг Земной»: А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Издательство «Наука», Москва, 1980), а лишь хочу предложить ещё одну возможную версию перевода.

Объясню своё мнение. Использование орнитонимов (создание прозвищ людей, образованных от названий птиц) — явление более чем распространённое в странах СНГ. Автор лично знает двух Воронов, одного Ястреба и знал ещё одного Филина, ныне покойного. Само название птицы в таком случае выступает как апеллятив (нарицательное слово), перешедшее в разряд антропонимов (имён личных). Думаю, каждый читатель сходу сможет вспомнить кого-то из своих знакомых, у которого есть подобное «птичье» прозвище.

Кажется совершенно естественным, что подобная практика существовала сотни лет назад в Скандинавии и что Торир-разбойник тоже получил прозвище в честь какой-то птицы. Единственное, что меня смущает, — это выбор птицы, который он сделал или который был сделан за него. Выскажу сугубо субъективное мнение, но кукушка слабо подходит для прозвища предводителя ватаги. Для рядового воина — может быть, но для главаря — ну как-то не круто. Да, разумеется, кукушка — это далеко не мирная птичка. Не какая-нибудь скромная пеночка или пищуха. Кукушка известна своим обычаем подкладывать яйца в чужое гнездо — этим занимается самка. При этом она может имитировать крик ястреба, отпугивая птиц от своего гнезда. А самец в это время отвлекает строителей гнезда, как будто атакуя их. С одной стороны, вполне себе по-разбойничьи. С другой — как-то не очень эпично.

Разумеется, нам неизвестно, чем руководствовались люди, присваивая и принимая прозвища 1000 лет назад. Может быть, тогда прозвище «Кукушка» было более чем понятной характеристикой человека и не требовало никаких дополнительных пояснений.

И всё же давайте посмотрим, а что там было в оригинале. Если мы откроем английский текст саги, мы увидим следующее:

«Men are mentioned by name, of whom one was called Gauka-Pórir (Cuckoo) and another Afra-Fasti (Buttermilk)»⁴.

Итак, мы видим, что в оригинале было использовано слово gauka. Слово «gauka» в исландском языке встречается в двух основных значениях:

- Глагол: в переводе с исландского означает «тайно сообщить» или «дать» что-либо кому-либо⁵.
- Форма имени существительного: является винительным падежом слова gaukur — «кукушка» (например, фраза að sjá gauka переводится как «увидеть кукушку»)⁶.

Грамматические особенности: управление — глагол, как правило, требует дательного падежа для объекта, который передаётся, и предлога að для получателя. Схематично это выглядит так: gauka e-u (чему-л.) að e-m (кому-л.). Формы глагола: ég gauka (я даю/сообщаю тайно), við gaukum (мы даём...), hann gaukaði (он дал/сообщил тайно), hann hefur gaukað (он дал/сообщил тайно).

Пример использования: Исландско-шведский словарь ISLEX-ordabókin приводит следующий пример: hún gaukaði að mér dálitlum upplýsingum (Она тайком сообщила мне кое-какую информацию / Она «слила» мне немного информации/Одна птичка мне напела...)⁷.



Поэтому, на мой взгляд, прозвище «Gauka-Rógrir» сложнее, чем кажется, и его смысл действительно можно передать точнее. Ключ к его пониманию лежит в игре значений древнеисландского слова «gaukr».

Прямой и самый буквальный перевод — это, конечно, «кукушка»⁸. Однако это слово имело в древности и переносные, часто уничижительные смыслы. Например, в диалектах английского и шотландского языков, которые испытали влияние скандинавов, слово «gowk» (производное от «gaukr») означало не только кукушку, но и «глупец», «простака»⁹. Оттуда же, кстати, происходит и современное английское слово «gawк» (глазеть, таращиться), намекающее на недалёкого человека.

Любопытно, что и в современном русском языке мы можем сказать человеку: «Ты совсем ку-ку!», намекая на его странное поведение¹⁰. Или использовать относительно недавно появившийся фразеологизм «кукухой поехать» в значении «вести себя странно, нелогично, опасно, непредсказуемо, лишиться рассудка»¹¹. Таким образом, в русском языковом сознании кукушка прочно ассоциируется если не с безумием, то как минимум со странностью и неадекватностью поведения.

Но если посмотреть на персонажа, описанного в саге, то как будто он совсем не похож на простака или дурачка. Перед нами предстаёт хитрый и скрытный разбойник. Более того, в самом исландском языке есть омоним — глагол *að gauka*, который означает «тайно сообщать, давать что-либо кому-либо». В этом значении нет ничего птичьего, зато очень точно описывается поведение человека, который что-то скрывает.

Поэтому, учитывая все эти нюансы, имя «Gauka-Rógrir» можно перевести гораздо точнее и интереснее. Вот несколько вариантов, которые хорошо передают характер персонажа:

- Gauka-Rógrir — Торир Хитрый / Торир Скрытный. Этот перевод лучше всего отражает его суть, объединяя прямой смысл прозвища («кукушка») и его переносное значение («скрытный, хитрый»). Кукушка известна своей скрытностью и хитростью (например, подкладывает яйца в чужие гнёзда), что идеально подходит персонажу, который признаётся, что не верит ни в Христа, ни в языческих богов, а полагается только на себя и свою силу.
- Gauka-Rógrir — Торир Мутный. В русском языке это слово прекрасно передаёт смысл «неясный, подозрительный, скрывающий свои истинные намерения», что точно соответствует описанию предводителя шайки разбойников-отступников.

Теперь про Фасти Пахтанье (Afra-Fasti) или Buttermilk в английском варианте. Не очень понятно, почему переводчик решил использовать именно глагол, а не существительное, потому что пахтанье — это процесс получения пахты — жидкости, оставшейся после сбивания сливок. Это все равно, что сказать Хакон Сказительство вместо Хакон Сказитель. Но так или иначе, в контексте прозвища разбойника из Саги об Олаве Святом, скорее всего, речь идёт не о его любимой еде, а о внешности¹². Пахта — это жидкий, но жирный и тяжёлый продукт. В переносном смысле это может подходить под описание для «жирного, неповоротливого, тяжеловесного» человека. С другой стороны, пахта имеет белый цвет, и, может, именно это и хотел подчеркнуть автор прозвища Фасти — его белую кожу и рыхлость, «творожность» его тела. Фасти я не видел, поэтому все это конечно из области сослагательного наклонения, но так же, как и с Ториром, прозвище Фасти более многогранно, чем это может показаться на первый взгляд.

Учитывая все вышесказанное, можно предположить, что прозвище Фасти — это насмешливое описание здорового детины. Его можно перевести как «Толстый Пень» или «Увалень», где прозвище подчёркивает грузность, коренастость и, возможно, неуклюжесть.

Но я бы предложил ещё один вариант, заранее прошу прощения у всех людей с большим весом — ни в коем случае не хочу вас обидеть.

Фасти Жирдяй. Мне кажется, он в точности передаёт тот самый насмешливый и уничижительный оттенок, который заложен в оригинале. В отличие от совершенно нейтральных «пахты» или «пахтанья», слово «жирдяй» идеально рисует портрет персонажа — грузного, большого и, вероятно, не самого расторопного человека. Именно так его и должны были воспринимать слушатели саг.

Поэтому начало нашего фрагмента саги могло бы звучать вот так:



«Одного человека звали Торир Мутный, а другого Фасте Жирдяй. Оба были отъявленными разбойниками. С ними было ещё тридцать человек, все им под стать...»

Напоследок, чтобы у читателя не сложилось впечатления, что автор сам немного «ку-ку» и пытается переписать саги по своему разумению, позволю себе небольшую оговорку. Я всего лишь переводчик, а не прожжённый викинг, и мои варианты — не дерзкая попытка подложить яйца в чужое гнездо коллеги-переводчика, а скромное приглашение к разговору. Если же кто-то из скандинавистов заподозрит меня в излишней «кукушечности», я с лёгким сердцем готов принять это как комплимент: значит, я хотя бы не остался равнодушным к тексту. В конце концов, филология — это тоже разбой, только с пером в руке и без права на захват чужого имущества. Так что все претензии прошу адресовать не мне, а древнеисландскому глаголу *að gauka* — это он такой многозначный, а я лишь послушный проводник его смыслов.

Источники информации

- ¹ Перевод Анастасии Тишуниной, журнал «Северный Ветер», № 40. URL: https://nordanvindr.com/wp-content/uploads/2023/03/nordanvindr_40-1.pdf
- ² В.Г. Белинский. Полное собрание сочинений. Книга 4 «Сказания русских людей». М., 1954.
- ³ А.Я. Гуревич. «Походы викингов». М., 1966.
- ⁴ *The Saga of Olaf Haraldson*, translated by Samuel Laing, 1844.
- ⁵ Исландско-русский словарь. URL: <https://ymsir.arnastofnun.is/russ/ru?ffletta=&fofl=&frnum=&fmerki=&ft=&finna=&ord=80885>
- ⁶ Исландско-английский словарь. URL: <https://m.dict.cc/icelandic-english/gaukur.html>
- ⁷ ISLEX-ordabókin (Исландско-шведский словарь).
- ⁸ Индоевропейский лексикон. URL: <https://lrc-test.la.utexas.edu/lexicon/ielex/word/85027>
- ⁹ WordReference. URL: <https://www.wordreference.com/definition/gowk>.
- ¹⁰ Денисова А.П., Кутьева М.В. Орнитоним «кукушка» в языковой картине мира носителей русского и испанского языков // Русистика. — 2011. — № 3. — С. 98–109.
- ¹¹ Большой фразеологический словарь русского языка / под ред. Е.Н. Телия. — М., 2006.
- ¹² Академический словарь исландского языка. URL: <https://translate.academic.ru/explanation/is/xx/>.



Дневниковые записи и очерки¹

Ольга МАРКЕЛОВА



Торсхавн-2002: моя первая поездка на Фарерские острова

Моя первая поездка на Фарерские острова произошла в октябре 2002 г. Она частично описана в моём тогдашнем дневнике. Я отправилась в эту поездку только из-за того, что литературовед и культуролог Ким Симонсен написал мне: «Такого-то числа я читаю в Торсхавне лекцию, посвящённую фарерской национальной идентичности». Этого было достаточно, чтоб человек, писавший кандидатскую диссертацию как раз про эту самую идентичность и мечтавший побывать на Фарерах, немедленно купил билет и полетел в Торсхавн, не имея ни забронированного номера в гостинице, ни достаточного количества денег, ни даже подробного представления о топографии города, да ещё накануне некоего промежуточного экзамена по исландскому языку на своём отделении в Университете Исландии. (Экзамен я сдала досрочно; Маргрет Йоунсдоттир, заведовавшая учебной работой с иностранцами, немного поругалась, что студенты имеют наглость сообщать ей, что в день экзамена улетают на Фареры, — но без проблем позволила мне написать всё заранее).¹

Прилетела я поздно ночью. Тогда было полнолуние, и маленький полупустой самолёт держал курс прямо на луну.

Я не сразу сообразила, что аэропорт находится не на том же острове, что столица. В автобусе до Торсхавна познакомилась с местной девушкой, работавшей на разделке рыбы в Исландии. Она заплатила за мой проезд и подсказала адреса гостиниц.

Я пошаталась по городу в темноте, под луной, при снегопаде, но когда промокла, решила, что лучше всё-таки скоротать остаток ночи под крышей и в отапливаемом помещении — и сунулась в «Sjómannaheimili» (Хостел для моряков). Там



¹ Из сборника «ТОРСХАВН. Стихи и очерки о Фарерских островах» О.А.Маркелова.



с меня взяли за номер полцены, потому что я вписывалась туда с половины ночи, а на следующий день мне надо было уже освобождать номер.

Но проблема места для ночлега всё ещё стояла передо мной. Несмотря на октябрь, холод, темноту и отсутствие развлекательных мероприятий, мест в гостиницах почему-то не было. Во всяком случае, в гостиницах, которые были бы мне по карману. Я бродила по залитым лунным светом улицам Торсхавна, сочиняла стихи про Великую Кривую (у этих стихов очень суровый, стоический настрой — это оттого, что они сложены человеком, борющимся с холодным дождём и снегом), смотрела на заматаемый мокрым снегом остров Нолсой — и завидовала овцам, потому что у них такая плотная непромокаемая шерсть... В результате этих прогулок я хорошо научилась ориентироваться в Торсхавне при луне — но ещё долго Торсхавн в темноте и Торсхавн при свете были для меня разными городами, ночная и дневная картинки не собирались в единое целое.

На мою вторую ночь в Торсхавне я вымокла и продрогла так, что решила побережечь своё здоровье — и не пожалела денег, чтоб вписаться в самую дорогую гостиницу города, отель «Хавния» — единственное место, где нашлись свободные комнаты. Из всех представленных в роскошном номере благ цивилизации меня интересовал только радиатор отопления, к которому я немедленно прильнула всем телом и испытала ни с чем не сравнимое блаженство! Ещё в номере была фирменная бумага с адресом отеля, как нельзя лучше подходившая для записи моих ночных стихов. Там я квартировала две ночи, потом деньги кончились.

Лекцию Симонсена я послушала; наконец познакомилась с самим Симонсеном в реале,

а также с другими фарерскими филологами. Симонсен как истинный журналист составил для меня список людей, с которыми мне непременно надо завязать знакомство! На пребывание в Торсхавне у меня была неделя, и я много времени проводила в библиотеке, конспектировала и ксерокопировала. (Это была эпоха ксерокопий; эпоха цифровой фотографии тогда ещё не пришла, дорогая молодёжь). Русские филологи на Фарерах тогда были в диковинку, и ко мне в библиотеку пришёл и взял у меня интервью один коллега Симонсена из газеты «Сосиалурин».

Проблемы с ночёвками продолжались. Уже с утра, отправляясь в библиотеку читать книжки по диссертации, я задавалась вопросом: где мне сегодня ночью преклонить голову? Обнаружить своё финансовое неблагополучие перед вновь обрётёнными фарерскими коллегами мне не позволяла гордость. Одну ночь я ночевала в хостеле «Skansin» (куда меня почему-то не пустили в ночь моего прилёта) в одном двойном номере вместе с Симонсеном (который жил не в Торсхавне). Строгая старуха-привратница вписала Симонсена в гостиницу без проблем, даже не пытаясь выяснить, что у него за спутник. Симонсен немедленно захрапел на своей кровати, а я стала слушать в наушниках альбом Лето-ва «Прыг- Скок».

Следующую ночь я провела в университетской библиотеке! Мне не удалось в тот день найти ночлег, но я уже заметила, что в Торсхавне не запирают на ночь двери учреждений. Я засиделась в аудитории допоздна, читая нужные мне книги. Поздно вечером пришла уборщица; я объяснила ей, что приехала сюда из Рейкьявика всего на короткое время собирать материал для диссертации; похвалила город. Уборщице пришлось по сердцу моя похвала Торсхавну; она сказала: «Вы





только, когда будете уходить, не забудьте запереть дверь!» «Да, конечно», — ответила я.

Полночи я сидела в большой аудитории на чердаке, ела заблаговременно припасённый хлеб (сбегала в булочную, оставив дверь незапертой, т. к. ключа у меня не было), воспользовалась написанным на холодильнике приглашением: «Пожалуйста, ешьте еду из холодильника!» (там хранились остатки какого-то пиршества). Продолжала читать и конспектировать диссертацию Тури Сигурдардоттир. В аудитории было раздолбанное пианино и кассетный магнитофон, а у меня с собой были кассеты, — и я записала свои панковские песни. (Что-то из этих записей сохранилось, но большая часть потом потерялась). Когда мне захотелось спать, я прилегла на диванчик в холле под окном, в которое светила яркая луна. Моей задачей было — встать с утра рано и притвориться, будто я пришла в университет раньше всех. Притворство удалось.

Оставшиеся ночи я провела в доме милейшей Гурун Гор, которая пригласила меня пожить к себе. Она вкусно кормила меня и давала читать свою диссертацию. Я засыпала по ночам с улыбкой на губах.

В один из моих последних дней в Торсхавне во всех новостях передали о случившейся в России беде — теракте на спектакле «Норд-Ост». Фарерцы искренне жалели москвичей.

Из дневников 2002 года: в Торсхавне

21.10.2002, час ночи. Удивительный город! Только на третий день выучилась сносно ориентироваться в Торсхавне: город кривой. Несмотря на то, что кругом горы, чёткой ориентации в пространстве, как в Рейкьявике, нет, низенькие скалы не задают координаты на плоскости, а следуют искажению пространства. Улицы города стекают

с горы волнами. Преобладающий цвет — бледно-серо-зелёный: снег на горах, бледное небо, трава и камень. Фиолетово-синего оттенка, какой имеют горы в Исландии даже на близком расстоянии, я тут ещё не видела. (Фарерский литературовед Йегван Исаксен утверждает, что слова для такого цвета даже нет в тезаурусе фарерских поэтов, когда они описывают родную природу). Цвет исландских гор — точный цвет плаща Одина; а здесь он не стоит у жителей города ежедневно, ежечасно перед глазами, как напоминание о чём-то главном. Неудивительно, что так мало язычников осталось на этой земле, из фарерцев получились отличные христиане-протестанты. (В городе на каждом шагу попадаются т. наз. «Evangeliehuse» и «Menighedshuse»² — правда, банков и сберкасс ещё больше; как будто жителям Торсхавна больше нечего делать, кроме как молиться богу и копить деньги. Возможно, одно равняется другому. (Тогда это уже получается какой-то кальвинизм — но кто ж их знает...)



Бессознательно постоянно сравниваю эти края с Исландией (а как же иначе?) То, да не то... Если воспользоваться моделью Гачева (из «Космо-Психо-Логоса», то в Исландии главное структурообразующее начало — вертикаль. Вертикаль в природе (горы) и — по тому же универсальному закону, по которому природа и общество всегда находятся в резонансе — отсутствие существенных барьеров (человеческих и социальных) между людьми: это действительно страна, в которой людям друг на друга не наплевать. (Иностранцы всегда удивляются манере исландцев пристально смотреть в глаза — но при таком раскладе это

² Евангельские дома, Дома общин (датск.).



не может быть иначе). Да, и в культуре тоже вертикаль: *fornbókmenntir okkar* (наша древняя литература) — и все изыски современной исландской литературы. *Sapienti sat*. Пространство огромно, но в нём удобно ориентироваться. (По крайней мере, я так это ощущаю). Линия прямая. Это отчасти отражается в национальном характере: исландец всегда будет творить то, что ему хочется, невзирая на лица и отбросив ложный стыд. (Произвол в политике, в конечном итоге, имеет корни тут же). Вероятно, в противовес этой тенденции, чтобы как-то уравновесить её, судьба послала на эту землю чиновников самого что ни на есть махрового совкового типа. (Если уж на то пошло, я воспринимаю и расцениваю чиновников как своего рода стихийную силу или существ (*vættir*)), — это уже вертикаль социальная, прямая и несгибаемая.

...А вертикаль природная — между небом и миром людей — это же, получается, прямая связь с божеством, для которого не нужны посредники и идолы... (А теперь вспомним обычное отношение исландцев к тому, что касается религиозных дел...)

Высокие суровые горы Исландии — это её броня, закрывающая тонкую душу народа от



«повитого духом помоев» ветра... Хочется верить, что достаточно надёжно.

На Фарерах главная геометрическая фигура — кривая. На ум сразу приходит традиционный способ передвижения из одного н. п. в другой — на лодке, т. к. земля вся изрезана фьордами и реками, и путешествовать по ней сложнее (действительно, петляние). А также странности фарерской истории. (Что-то вроде: и куда кривая вывезет... Лучше приспособливаться к существующим, пусть неудобным, условиям, чем прямо требовать изменений, обогнуть гору по окружной, а не прорубить тоннель). А чтобы передвигаться по кривой, нужно знать, что за поворотом, но это невозможно увидеть. В идеале из этого должны следовать: 1) тотальная неуверенность в мире; 2) доверие не к тому, что увидено, а к чему-то другому — к чему? Возможно — предпочтение вере или убеждению перед фактами. Помнится, когда я делала доклад в клубе им. Джерри Рубина про историю общества на Фарерских островах, один из слушателей по окончании доклада заметил: «Похоже, у этих ребят (т. е. фарерцев) всю жизнь были проблемы со зрением: сами острова долгое время никто не видел (их открыли случайно, заметив, как стаи птиц отклоняются при миграции), и посланцев Олава Святого, отправленных за данью на острова, тоже потом никто не видел!» Замечание, конечно, шуточное, но, видимо, в моей презентации Фареров что-то такое проскользнуло...

Самое смешное, что мой давешний вывод насчёт фарерских «этнических констант», судя по всему, оказывается верным. Интересно, что я до всего этого додумалась только при пассивном знании фарерского языка. (В этом отношении я как хромая собака — всё понимаю, даже могу слушать доклады, а ответить могу только по-датски; косо-боккая коммуникация).





Вчера, шатаюсь по улицам при встречном ветре с мокрым снегом, думала: «Овцам хорошо, у них такая плотная шкура, что им при такой погоде не нужна вписка на ночь!» Правда, следующая мысль была: «Да, но овца и не поедет из Рейкьявика в Торсхавн только ради литературоведческих штудий!»

...Овце, когда она освобождена от вечного страха, не откажешь в определённой красоте. Уж что ни говори, лица у них есть. А этим в наше время могут похвастаться даже не все люди!

Торсхавн — невозможная смесь столицы и глухой деревни. С одной стороны, там есть шикарная гостиница и всяческие туристские лавки, с другой — прямо в центре города в огороженных палисадничках пасутся овцы, и такой банальной вещи, как уличный телефон-автомат, днём с огнём не сыщешь! Действительно, место, где требуется прежде всего не видеть, а знать.

Сегодня в музее естественной истории видела чучело птицы: по всем статьям ворон — но он был пегий! Половина перьев бурая, половина белая, чёрного совсем чуть-чуть. Кажется, это и есть подходящая аллегория для Торсхавна.

Главная достопримечательность Фарерских островов: болото на горе. (Сегодня, пробираясь к Norðurlandahús).

Шатаюсь по улицам Торсхавна поздним вечером при встречном ветре со снегом, я думала: Неужели человек настолько слаб, что его мировоззрение целиком определяется тем, есть ли у него вписка на ночь и тёплая печка? И что ещё предпринять, на какую несусветную виселицу ещё вздёрнуть своё естество, чтобы наконец по-настоящему стать человеком, чтобы истекла вся подлость, словно хлипкая гнилая жижа? И сколько надо там провисеть на хлётском ледяном ветру, чтобы ещё раз открыть ту банальную истину, что главное сокровище — это человеческие отношения? Наизусть знаю, что я неисправимый идеалист, но — в понятие человека изначально был вложен высокий смысл: по первоначальному замыслу



это существо, стоящее между зверьми и богами, т. е., зрящее в две бездны одновременно, имеющее доступ к мудрости и тех и других, движущееся и ввысь, и вглубь. Но теперь это понятие безбожно перевернуто — в силу того, что оно часто профанировалось, — и слово, прежде обозначавшее его, теперь подразумевает: «свинья с паспортом и мобильным телефоном, считающая любую внешнюю силу сильнее себя». (Теперь их ещё приходится убеждать в том, что у них есть своя душа и личность; это больше не является самим собой разумеющимся).

Большие деньги — глобалистика — тотальное одиночество.

Обнищание в материальном плане — интеллектуальные разговоры — тепло во всех смыслах. Sapienti sat.

Сегодня утром, просыпаясь, я не сразу поняла, где я, ещё было живо ощущение, что я в Торсхавне. А за окном был мокрый снег на колючей зелёной траве.



Автор: ГУДРУН из Мимирсбрунна (с)
Перевод с английского: Анна БЛЕЙЗ (с)

[https://
northern.thesaurusdeorum.com](https://northern.thesaurusdeorum.com)

Кто такая Фригг?

В германской мифологии есть несколько пантеонов, и один из них составляют асы — небесные боги и боги-воители. Мир их, Асгард, расположен на самой вершине Мирового Древа. Фригг (или Фригга, как ее еще называют) — их Королева и Мать. Она — жена Одина, Короля и Отца асов, и мать Бальдра, бога света, убитого Локи. Возможно, она же родила Хёда и Хермода, а остальным детям Одина, рожденным от других богинь, — в том числе Хеймдаллю и Тору — она приходится мачехой. При этом Тор — ее младший брат по матери: сама Фригг, как и он, родилась от Йорд, богини земли.



Джон Чарльз Доллман, «Фригг, прядущая облака», около 1908 г.

Фригг — богиня брачных союзов (официальных и одобренных обществом — в отличие от неофициальных, которым покровительствуют Фрейр и Герд). Она — защитница дома и семьи, поэтому в прошлом ее высоко чтили замужние женщины. Она несла утешение и помощь роженицам; к ней обращались за помощью во всех делах, связанных с домашним хозяйством, но прежде всего — с прядением, которое было одним из основных женских занятий в странах Северной Европы. Говорили, что сама Фригг — искусная пряжа и что она прядет и ткёт одежды для всех асов из шерсти облачных овец. Кроме того, ее почитали как богиню фрита (frith), то есть мира и порядка в обществе, и Госпожу пиршественного чертога, которая подносит пирующим мед, провожает воинов на битву и приветствует тех, кто вернулся с победой. Поэтому к ней обращались и за помощью в решении дипломатических вопросов, в особенности на переговорах между вождями. Говорили также, что Фригг обладает даром прорицания и что ей ведомо очень многое, но она молчалива и хранит свои знания в тайне.



Имя Фригг означает «возлюбленная», и ему родственно несколько индоевропейских слов со значениями «жениться», «любить», «жена» и «любимая женщина». Можно предположить, что Фригг, как и Нертус, ассоциировалась со священными болотами: ее жилище в Асгарде носит имя Фенсалир, что значит «Чертог на болотах». У Фригг целая свита служанок, и каждая из них — тоже богиня в своем праве.

Если говорить о мифах, то самую заметную роль Фригг играет в сюжете о гибели Бальдра. Она обходит все миры и берет со всех живых и неживых созданий клятву не причинять вреда ее сыну Бальдру. Клятвы она не взяла лишь с молодого побега омелы, который показался ей совсем безобидным, и бог-трикстер Локи, рассерженный на то, как асы обошлись с его первой женой и детьми, решил этим воспользоваться и сделал из омелы дротик. Узнав, что Бальдр отныне неуязвим, асы принялись забавы ради метать в него копья и камни, и те действительно не причиняли ему никакого вреда. Локи предложил Хёду, слепому брату Бальдра, тоже поучаствовать в общей игре и вложил ему в руку омеловый дротик. Хёд метнул дротик, и Бальдр погиб, а Фригг погрузилась в глубокую скорбь.

Хермод, еще один брат Бальдра, вызвался поехать в Хельхейм и просить Королеву Мертвых, чтобы та отпустила Бальдра. Хель согласилась исполнить его просьбу, но при условии, что Бальдра станут оплакивать все на свете. Тогда Фригг снова пускается в путь, обходит все миры и просит всех оплакать ее сына. Но уже на обратном пути она встречает некую великаншу по имени Тёкк, которая отказывается проливать слезы по Бальдру, заявляя: «Пусть хранит его Хель». Поэтому к Фригг (как и к Сигюн) иногда обращаются как к Матери Скорбящей с просьбой об утешении тех, кто оплакивает потерю своих возлюбленных.

В другом сюжете Фригг и Один спорят о том, кому из двух враждующих народов даровать победу в битве. Фригг попросила Одина, чтобы тот послал победу ее любимцам, но Один ответил, что победа достанется тем, кого он первыми увидит поутру, когда проснется, — прекрасно зная, что его избранные стоят лагерем неподалеку, а избранные Фригг не успеют прийти вовремя. Но женщины из того народа, которому покровительствовала Фригг, как раз пришли просить о победе для своих мужей. И пока Один спал, Фригг велела им собраться у него под окном, переодевшись в мужскую одежду и зачесав волосы на лицо на манер бород. Проснувшись, Один увидел их и принял за длиннородых мужчин; так их народ одержал победу над врагами и с тех пор стал называться лангобардами — «длиннородыми».

Обычно Один относится к Фригг как мудрой помощнице и советчице, и это может свидетельствовать о том, что в Северной Европе языческой эпохи женщины в целом имели более высокий статус, чем в более поздние времена.

Фригг считается образцово верной женой, хотя однажды, когда Один надолго покинул Асгард (возможно, отправившись на поиски мудрости и проведя в странствиях девять лет) и все решили, что он уже не вернется, Фригг стала делить ложе с его братьями, Вили и Ве. Вероятно, этот сюжет восходит к древней традиции, по которой право на власть в стране обеспечивало супружество с признанной королевой, или к еще более архаичному обычаю гостеприимства, согласно которому хозяин дома мог предложить гостю свою жену. Позднее Локи упрекал Фригг за прелюбодеяние с братьями Одина, но сам Один, судя по всему, не поставил ей это в вину и не затаил обиды.

Среди последователей северной религии Фригг очень популярна: она — одна из немногих замужних богинь, в полной мере сохранивших свою силу и влияние и ставших равноправной подругой и спутницей своего мужа. Может показаться, что власть ее ограничена сферой домашнего хозяйства, но как покровительница дипломатии и частного производства Фригг может представлять и в роли божественной королевы больших организаций и целых народов и государств. Эта богиня гораздо более многогранна, чем кажется на первый взгляд.



Автор: Стефан ГРАНДИ (с)

Перевод: Анна БЛЕЙЗ (с)

<https://>

nothern.thesaurusdeorum.com

Фрейя и Фригг

БОЛЬШАЯ часть скандинавских мифов сосредоточена на деяниях двух великих богов — Одина и Тора, — однако по меньшей мере два женских персонажа тоже играют в эддах весьма заметную роль: Фрейя и Фригг. На первый взгляд, между этими двумя богинями мало общего. Фригг изображается как жена Одина, покровительница домашнего хозяйства и условный образец социальной добродетели. Утверждать, что Фригг — северная Богиня-Мать, было бы опрометчиво, но со всей определенностью она выступает как материнская фигура в том мифе, в котором играет наиболее активную роль, — мифе о смерти Бальдра, которого она пытается защитить от всех опасностей. В поэме Эгиля Скаллаgrimссона «Утрата сыновей», написанной в середине или конце X века, кеннингом Friggjar niðjar («потомки Фригг») обозначаются боги в совокупности, что лишний раз подтверждает материнский характер этой фигуры (Jónsson 1967–1973, В I, 34). Фрейя, с другой стороны, чрезвычайно свободна и активна в сексуальном отношении. Многие ее занятия, такие как практика сейда, выводят ее за рамки обыденной социальной жизни; в целом ее можно назвать «свободной женщиной» в контексте скандинавского мифа.

И все же у Фригг и Фрейи есть некоторые общие черты, заставляющие предполагать, что первоначально эти две богини не отличались друг от друга. Обе они владеют соколиными плащами, и обе одалживают их Локи в час нужды; обе владеют драгоценными украшениями, добытыми далеко не целомудренным способом. Многие источники, причем не только древнескандинавские, но и такие как «Происхождение народа лангобардов» (Waitz 1873:2–3), подтверждают, что



Аркан VI («Влюбленные») из «Таро викингов»
Манфреди Торальдо

Фригг — супруга Одина; Фрейю же Snorri называет женой Ода, который часто покидал ее, отправляясь в далекие странствия, — а Фрейя плакала об ушедшем муже и пыталась его разыскать. Сам Snorri не отождествляет Ода с Одином, но, как отмечают Ян де Фриз и многие другие исследователи, не вызывает сомнений, что изначально они были тождественны; схожее раздвоение наблюдается на примере имен другого божества — Улль



(Ullr) и Уллин (Ullin) (de Vries, 1956, II, 104). «Один» (Óðinn) — это попросту имя прилагательное, образованное от «Од» (Óðr) (см. Britt Mari Näsström, p. 69), из чего следует, по словам де Фриза, что форма «Од», скорее всего, была более древней (1931, 33). А это, в свою очередь, наводит на мысль, что Снорри воспроизвел древнейший миф о Фрейе как о жене Ода непреднамеренно, либо же, наоборот, в стремлении создать последовательную и связную мифологическую систему сознательно использовал две различные формы имени, чтобы подчеркнуть разницу между Фригг — женой Одина — и Фрейей — женой какого-то другого персонажа.

Вопрос о том, действительно ли Фригг и Фрейя изначально были тождественны друг другу, непрост и вдобавок осложняется тем, что от времен, предшествующих эпохе викингов, сохранилось слишком мало упоминаний о германских богинях; к тому же качество дошедших до нас источников неоднородно. Лучшее, что мы можем сделать, — это перечислить аргументы «за» и «против» исходного тождества двух этих богинь и посмотреть, насколько обоснованы те и другие.



Золотые украшения из коллекции Исторического музея Осло, Норвегия

Из всех признаков сходства между Фригг и Фрейей особенно бросается в глаза сюжет о том, как обе они торговали собственным телом ради драгоценных украшений. В «Пряди о Сёрли» Фрейя изображается как неверная возлюбленная Одина, делящая ложе с четырьмя карликами в обмен на прекрасное ожерелье, которое Локи затем похищает по приказу Одина (Fleteyjarbók 1860, I, 275–276). В «Деяниях данов» Саксона Грамматика Фригг делит ложе со слугой, чтобы тот содрал со статуи Одина (Othinus) золото и отдал ей на украшения,

после чего бог, разгневанный этим двойным оскорблением («от ущерба, нанесенного его статуе», и «от покушения на свою постель»), покидает ее и удаляется в изгнание (Saxo/Olrik 1931, XXV). По всей очевидности, либо перед нами один и тот же миф, со временем раздвоившийся в применении к двум женщинам Одина, либо же сама супруга Одина со временем раздвоилась и превратилась в двух богинь, сохранивших общий атрибут (золотое украшение) и стигму супружеской измены с одним или несколькими персонажами низшего социального статуса.



Нильс Бломмер, «Хеймдалль возвращает Фрейе ожерелье Брисингов», 1846

Несмотря на то, что обе версии были впервые записаны исследователями старины и ни одна не может считаться абсолютно надежной, некоторые элементы «Пряди о Сёрли» определенно восходят к языческому периоду. В поэме IX века «Хаустлёнг» Тьёдолв из Хвини называет Локи «похитителем ожерелья Брисингов» (Finnur Jónsson, 1967–1973, 16), а Ульв Уггасон в «Песни о доме» описывает сражение Хеймдалля с Локи за некую драгоценность, которую Снорри отождествляет с ожерельем Брисингов (ibid., 128). Снорри также



утверждает, что Хеймдалля можно называть «тем, кто добыл ожерелье Брисингов», хотя и не приводит этому примеров из поэзии скальдов (1966, 1, 264). В «Пряди о Сёрли» история ожерелья Брисингов завершается по-другому, чем у Снорри: здесь она служит лишь прелюдией к сказанию о Вечной битве Хьяндингов, к которой по велению Одина подстрекает героев Фрейя, чтобы вернуть себе ожерелье. Но поскольку эта версия в других источниках не приводится, а альтернативный сюжет обоснованно считается более древним, можно предположить, что автор «Пряди о Сёрли» добавил требование Одина как связку между двумя древними сюжетами — о похищении Брисингамена и о Вечной битве. В самом раннем из дошедших до нас упоминаний об этой битве (в «Драпе о Рагнаре» Браги Старого, IX век) о божественном вмешательстве ничего не сказано (Jónsson 1967–1973, VI, 1–4). Однако основной сюжет — о похищении и ожерелья — не вызывает сомнений, а поскольку ожерелье Брисингов всегда упоминается как атрибут Фрейи, аутентичность этого мифа как одной из историй, повествующих именно о Фрейе, трудно отрицать.

И напротив, какое бы сказание о скандинавских богах ни стояло за рассказом о супружеской неверности, который мы находим в «Деяниях данов», можно с уверенностью утверждать, что оно претерпело серьезные изменения, прежде чем приняло форму, в которой было изложено у Саксона Грамматика. Во всем корпусе древнескандинавской литературы мы не встретим ни единого случая, когда одно божество осквернило бы святилище другого, так что аутентичность этого мотива практически исключается. Можно также заметить, что Саксон, по-видимому, даже не подозревал о существовании Фрейи, хотя несколько раз упоминает Фрейра, ее брата-близнеца. Учитывая его склонность при всяком удобном случае читать мораль, едва ли он пренебрег бы такой многообещающей темой, как сексуальное поведение Фрейи, — если бы вообще имел представление об этой богине. С другой стороны, автор «Пряди о Сёрли», не упоминающий Фригг, скорее всего, был осведомлен о древнем пантеоне в целом — по крайней мере, в том виде, в каком он представлен у Снорри. К тому же он не утверждает, что Фрейя — жена Одина, а говорит лишь: «Один очень любил Фрейю, а она была самой

прекрасной из женщин в то время»¹ (Fleteyjarbók 1860:II, ch. 228, p. 275). На самом деле Саксон Грамматик — чрезвычайно ненадежный источник сведений по скандинавской мифологии, хотя он использовал широчайший спектр материалов и в некоторых случаях (как, например, в пересказе мифа о Бальдре) все-таки изложил достоверные альтернативные версии мифов, известные в Исландии. Так или иначе, все аутентичные элементы, какие только можно отыскать в его сочинении, сохранились скорее непреднамеренно и, по существу, лишь вопреки безжалостной редакторской правке и всем ошибкам, возникавшим в ходе передачи и заимствования. Следовательно, теоретическую возможность того, что рассказ о неверности Фригг, изложенный у Саксона, основан на какой-то подлинной языческой легенде, нельзя отрицать, но сам по себе он не может служить достаточным свидетельством в поддержку этой возможности.

Снорри, писавший свои книги через двести с лишним лет после обращения Исландии в христианство, не сомневается, что Фригг и Фрейя — две разные богини, но описывает их практически как равных и в на удивление схожих выражениях: «Славнейшая из них Фригг. <...> Фрейю почитают наравне с Фригг. Она вышла замуж за человека по имени Од»² (Snorri 1966:I, 114). Снорри Стурлусона нередко подозревают в том, что он придал мифологии своих языческих предков структуру и определенность, которых та изначально была лишена. С таким же успехом можно заподозрить его и в попытке провести отсутствовавшую ранее четкую границу между двумя верховными богинями (а возможно, именами или ипостасями одной богини) скандинавского пантеона. Однако скальд середины XII века Эйнар сын Скули во «Флокке о тополе» называет Фрейю «подругой Ода на ложе» (Óðs beðvina) (Jónsson 1967–1973, VI, 449), а выражение «дева (т. е. жена) Ода» (Óðs mæðr) применительно к Фрейе встречается в «Прорицании вёльвы» 25, где идет речь о попытке отдать Фрейю великанам (Neckel and Kühn 1962, 6; эта строфа процитирована у Снорри в рассказе о строительстве стен Асгарда). Это наводит на мысль, что различие между «женой Ода» и «женой Одина» существовало уже по меньшей мере в период христианизации

1 Пер. Т. Ермолаева.

2 Пер. О. Смирницкой.



Исландии (если «Прорицание вёльвы» действительно было создано около 1000 года н. э., как полагают большинство исследователей).

Далее, имя «Од» (Óðr) нигде не упоминается в числе прозваний Одина; оно не фигурирует ни в тулах (tulur, списках поэтических имен), ни в каких-либо других источниках вне связи с Фрейей. Отсутствие имени «Од» в тулах и других подобных материалах (таких как перечень имен Одина в «Речах Гримнира») могло бы объясняться его очевидным лингвистическим родством с именем «Один». Но при этом само имя «Один» фигурирует в списках хейти (прозваний) Одина, включающих, вдобавок, другие «дубли» — например, Херьян и Херьяфёдр или Сигфёдр и Сиггаут. Это обстоятельство, а также отсутствие имени «Од» в кеннингах, не связанных с Фрейей, позволяет утверждать, что если имя «Од» и было прозванием Одина, то, по меньшей мере, не общепотребительным. Можно, конечно, предположить, что Ода как самостоятельную фигуру придумали уже в христианский период, но это маловероятно, поскольку в легендах о Дикой охоте, распространенных к югу вплоть до Швейцарии, независимым образом сохранился персонаж по имени Вод (Wod). Все это, по-видимому, указывает на то, что различие между «женой Ода» и «женой Одина» уходит корнями в древние времена, в период до эпохи викингов.



Аусмундур Свейнссон, «Мать Ёрд». Статуя во дворе Вайенского музея искусств, Дания

Один из основных аргументов против тождества Фригг и Фрейи — различие их родословных. Фригг — дочь Фьёргюнн (Fjörgynn), неизвестного божества; де Фриз предполагает, что

это имя — мужской аналог женского «Фьёргюн» (Fjörgyn), имени, под которым известна мать Тора, Ёрд, богиня земли. Не исключено также, что это имя какого-то более древнего, возможно, еще догерманского, бога-громовержца (de Vries 1956:II, 275). Фригг всегда причислялась к асам и никогда не упоминалась в числе ванов, которые всегда представлялись как особое божественное племя. Фрейя, напротив, устойчиво причисляется к ванам; она — сестра-близнец Фрейра, рожденная, согласно «Перебранке Локи», от Ньёрда и безымянной сестры последнего (Neckel and Kühn 1962, 101). На первый взгляд, эти различия в происхождении говорят о том, что Фрейя и Фригг не только различны как индивидуальности, но и принадлежат к разным племенам. Однако загадочный Фьёргюнн, дочерью которого считается Фригг, — явная параллель богини Фьёргюн, олицетворения земли, и это обстоятельство вызывает определенные подозрения. Древнескандинавское имя «Ньёрд» (Njörðr) этимологически восходит к «Нертус» (Nerthus) — имени богини, которую Тацит в I веке н. э. определил как Землю-Мать (Tacitus/Hutton 1980, 196). Многие предполагали, что это одно и то же божество, со временем сменившее пол, в связи с чем возникали различные спекуляции; но наличие близнецной пары Фрейр/Фрейя, недвусмысленно подтвержденное источниками, наряду с существованием некоторых других подобных пар (см. ниже) и с упоминанием о том, что Ньёрд породил детей от собственной сестры, наводит на мысль, что одну из таких пар могли составлять, собственно, Ньёрд и Нертус. Если так, и если принять предложенное Тацитом определение Нертус как Матери-Земли, то в паре Фьёргюнн/Фьёргюнн нетрудно усмотреть одну из возможных альтернатив пары Нертус/Ньёрд и тем самым прийти к тождеству Фригг с Фрейей. Одного этого еще недостаточно, чтобы приписать Фригг происхождение из ванов; возникают и другие затруднения, о которых мы поговорим позже; но в любом случае перед нами серьезное препятствие к тому, чтобы отличать Фрейю от Фригг исключительно на основании их родословных.

Второй веский аргумент против их изначального тождества — несомненные различия в их характере и функциях, которые они выполняют в скандинавской мифологии. Фригг — идеальный образец жены и матери. Все источники, за



исключением Саксона Грамматика, изображают ее целомудренной; никаких сведений о ее любовниках или супружеских изменах до нас не дошло, если не считать того, что в «Перебранке Локи» (26) Локи утверждает, что Фригг «всегда была жадна до мужчин» (Neckel and Kühn 1962, 101) и обвиняет ее в любовных связях с братьями Одина — Вили и Ве. Однако эпизод, изложенный у Снорри, дает этому объяснение: в «Саге об Инглингах» (глава III) сообщается, что Один оставил братьев своими наместниками, отправившись в долгие странствия, а те, потеряв надежду на его возвращение, стали делить его наследство и вместе взяли Фригг в жены. Но вскоре Один возвратился и вернул себе Фригг (Snorri/Finnur 1923). Судя по всему, обладание Фригг неотделимо от обладания королевской властью, и в свете вышесказанного упрекнуть ее в неверности трудно. В «Речах Вафтруднира» Фригг выступает как заботливая жена. Собираясь посетить великана Вафтруднира, Один обращается к ней за советом. Фригг просит его остаться, но Один настаивает на своем, — и тогда Фригг благословляет его в дорогу (Neckel and Kühn 1962, 45). Одно из прозваний Фригг — Хлин (Hlín), «Защитница»; и, как отмечалось выше, она пытается защитить своего обреченного сына Бальдра. В прозаическом вступлении к «Речам Гримнира» Фригг выступает как покровительница по отношению к своему смертному избраннику, но и здесь ее роль снова близка к материнской: Агнар — ее «питодец», приемный сын. Как богиня материнства Фригг предстает в «Саге о Вёльсунгах», где Рерир и его жена просят богов, чтобы у них родился ребенок — и именно Фригг откликается на мольбу. В немецком фольклоре пятница (Friday) — день, в других отношениях несчастливый, — считается самым подходящим для свадеб, что де Фриз объясняет влиянием Фрийи³ (1956, II, 306).

Фрейя, в отличие от Фригг, — богиня свободной сексуальности: в «Перебранке Локи» (30) Локи заявляет, что она дарила любовь «всем асам и альвам» (Neckel and Kühn 1962, 102). Выше уже упоминалось сказание о том, как Фрейя расплатилась своей любовью с четырьмя карликами, выковавшими Брисингамен, а в «Песни о Хюндле» она выступает как богиня-покровительница героя

Оттара, но не как его приемная мать, а как возлюбленная (Neckel and Kühn). Подобно Одину, Фрейя не только защищает своих подопечных, но несет для них опасность: Хюндла утверждает, что Фрейя гонит Оттара (которого превратила в своего ездового вепря) по «дороге мертвых» (valsinni), т. е. навстречу смерти. Как покровительница деторождения Фрейя выступает лишь однажды — в «Плаче Оддрун», где содержится молитва о помощи в родах: «Пусть тебе Фригг / и Фрейя помогут / и боги другие, / благо дающие» (Neckel and Kühn, 235). Однако этот текст относится к числу самых поздних эддических песней. Йоунас Кристьянссон предполагает, что «Плач Оддрун» был создан уже под влиянием христианских идей, чем и объясняется недостаток мощи и драматизма в этой песни (1988, 64), а Холландер отмечает, что молитва к «Фригг и Фрейе» — это, по всей вероятности, архаизм, использованный преднамеренно, с целью придать тексту языческую окраску (1962, 279). Таким образом, это упоминание о Фрейе как богине деторождения следует признать довольно сомнительным.

Один из самых четких признаков, по которым различаются Фригг и Фрейя, — их мифологическая функция. Фрейя выступает как предмет особого внимания со стороны великанов: согласно Снорри, великан, отстроивший стены Асгарда, требовал за свою работу, среди прочего, «Фрейю в жены», а в «Песни о Трюме» великан Трюм, похитивший молот Тора, соглашается вернуть его только в обмен на Фрейю (Neckel and Kühn, 112). Из этих сюжетов следует, что Фрейя доступна для замужества; Фригг же, напротив, прочно занимает место супруги Одина и не подвержена никаким посягательствам.

Кроме того, Фрейя связана с магией особого рода, с которой никогда не ассоциировалась Фригг. В «Прорицании вёльвы» спокойствие асов возмущает загадочная ведьма Гульвейг (ее имя, вероятно, означает «опьянение золотом»); позднее она же странствует по свету под именем Хейд, практикуя магию сейда. В «Саге об Инглингах» (глава IV) Снорри указывает, что именно Фрейя первой научила асов этому искусству (ed. Finnur 1923). Располагал ли он такими сведениями, которые до нас не дошли, или просто сделал вывод из сказанного в «Прорицании вёльвы», мы не знаем, но против отождествления Гульвейг/Хейд

3 Тожество которой с Фригг доказывает де Фриз.



с Фрейей выдвигалось не так уж много серьезных возражений. Фригг, со своей стороны, обладает пророческими способностями, отличавшими в древнегерманской традиции многих родовитых женщин, — согласно «Перебранке Локи» (29), она знает «все судьбы ... хоть в тайне хранит их» (Neckel and Kühn, 102), — но ни в одном древнескандинавском источнике не говорится о том, что бы она занималась магией.

Несомненно, Фрейя — богиня богатства: большинство упоминаний о ней в поэзии скальдов основаны на ее ассоциации с драгоценностями. Золото — это слезы Фрейи; сокровище поэтически именуется ее дочерью. Эйнар сын Скули во «Флокке о топоре» говорит о «племяннице Фрейра» (т. е. об одной из дочерей Фрейи — Хносс или Герсими), которая носит «дождь ресниц своей матери» (Finnur 1967–1973, B I, 450); подразумевается «драгоценная вещь, украшенная золотом». В бытовом словоупотреблении оба имени, Хносс и Герсими, согласно Снорри, означают «сокровище». Ввиду этого не только возможно, но и весьма вероятно, что отождествление этих понятий с дочерьми Фрейи — всего лишь следствие поэтической условности: Фрейя — как богиня, плачущая золотыми слезами, или как богиня богатства — традиционно представлялась источником («матерью») сокровищ. В роли госпожи богатств Фрейя отчасти схожа с Одином: тот владеет кольцом Драупнир, с которого на каждую девятую ночь капает восемь золотых колец такого же веса, и сама Фрейя в «Песни о Хюндле» (2) называет его подавателем золота (Neckel and Kühn, 288). О Фригг же подобных упоминаний не встречается.

В некоторых отношениях Фрейя гораздо больше похожа на женский эквивалент Одина, чем Фригг: и Фрейя, и Один — источники золота и магии; оба много странствуют; оба свободно дарят любовь своим избранникам. Кроме того, Фрейя, в отличие от Фригг, иногда выступает как богиня битв и богиня смерти. Название чертога Фрейи, Фолькванг, означает «равнина войска», то есть, в сущности, «поле битвы», а в «Речах Гримнира» (14) сообщается, что Фрейя каждый день отбирает себе половину павших воинов (другую половину получает Один) (Neckel and Kühn). Интерес Фрейи к павшим воинам, по всей видимости, лишний раз подтверждает ее функцию как богини битв. Ведь из других указаний на загробную жизнь

в представлениях скандинавов следует, что умерший попадает туда, где условия для него наиболее подходящие: либо присоединяется к своим покойным родичам, либо отправляется в чертог божества, соответствующего его социальному и личному статусу. Тот факт, что Фрейя и Один выполняют одну и ту же функцию применительно к павшим, добавляет достоверности предположению о том, что первоначально Фрейя могла считаться женой Одина.

Однако нельзя упускать из виду, что функции скандинавских богов часто дублируются, особенно в случаях, когда одно из божеств принадлежит к асам, а другое — к вanam. Например, с просьбами о попутном ветре на море обращались и к Ньёрду, и к Тору; с королевской властью тесно связаны и Фрейр, и Один, и оба они почитались как боги-воители. Соответственно, раздел павших воинов между Фрейей и Одином можно интерпретировать как пример общности функций между божествами, одно из которых принадлежит к пантеону ванов, а другое — к пантеону асов.

Из аргументов в пользу гипотезы о тождестве Фригг и Фрейи можно вспомнить тот факт, что две эти богини упоминаются вдвоем только в двух эддических песнях — «Плаче Оддрун» (который мы обсудили выше) и «Перебранке Локи» (Neckel and Kühn). Дата создания «Перебранки Локи» — вопрос более спорный, чем датировка «Плача Оддрун». С одной стороны, сатирическое представление богов, по мнению некоторых, указывает на христианское авторство, с другой — язык и метрический строй предполагают достаточно раннюю дату (Kristjánsson/Foote 1988, 39), а Гуревич выдвигает гипотезу о том, что насмешничество здесь «следует понимать не как признак упадка язычества, а, напротив, как свидетельство его силы» (1992, 167). Но в любом случае «Перебранка Локи» доносит до нас немало сведений о древней мифологии, и сбросить ее со счетов не так-то легко. «Речи Гримнира» и «Прорицание вёльвы», по всей видимости, содержат отсылки к обеим богиням, хотя и не упоминают обеих по именам. В обширном перечне божеств и их чертогов в «Речах Гримнира» прямо названа только Фрейя, но Сага, которая пьет с Одином в чертоге Сёккватбекк, может представлять собой одну из ипостасей Фригг или одно из ее имен, использованное здесь ради аллитерации (хотя в «Прорицании вёльвы» основное имя Фригг



аллитерирует с названием ее чертога — Фенсалира). Холландер предполагает, что названия двух этих жилищ — «Погруженная скамья» и «Болотные палаты» — коррелируют друг с другом (1962, 55), а сама строфа указывает на тесную и постоянную связь между Сагой и Одином: «Четвертый — / то Сёкквабекк / ... / там Один и Сага / пьют каждый день / из чаш златокованных» («Речи Гримнира», строфа 7, Neckel and Kühn, 58). В «Прорицании вёльвы» по имени названа только Фригг, но упоминается также попытка отдать «Ода жену» великанам и, кроме того, приводится рассказ о таинственной Гульвейг/Хейд. Пересказывая первую из двух этих историй, Снорри прямо упоминает Фрейю как награду великану-строителю, а предположение о том, что Гульвейг/Хейд — одна из ипостасей Фрейи, редко вызывает возражения. Вопрос о религиозной принадлежности автора, создавшего «Прорицание вёльвы», не вполне ясен: либо это был язычник, подпавший под влияние христианской эсхатологии, либо христианин, все еще во многом приверженный верованию предков. Все это, как и вероятная датировка поэмы, вызывало множество споров по поводу того, насколько правдиво эта песнь отражает языческие эсхатологические верования, но аутентичность первой ее половины редко ставят под сомнение.

В поэзии скальдов Фрейя и Фригг со всей определенностью изображаются как две отдельные личности. В одной из древнейших дошедших до нас скальдических поэм, «Песни о Харальде» (начало X века), Один именуется *Friggs faðmbyggvi* («живущий в объятиях Фригг»). Кроме того, выше уже упоминался кеннинг конца X века «потомки Фригг», означающий богов в целом. Хотя и Фрейя, и Фригг входят в состав кеннингов со значением «женщина», то же самое можно сказать и обо всех остальных богинях и валькириях. В остальном они не пересекаются друг с другом: в контексте семейных связей Фригг упоминается как жена Одина, мать Бальдра и мать богов, а Фрейя — как «жена Ода», дочь Ньёрда и сестра Фрейра. Происхождение Фрейи из ванов подчеркивается такими кеннингами, как «дева ванов» и «богиня ванов» (Ванадис), приведенными у Снори, а чаще всего в поэзии скальдов Фрейя фигурирует в кеннингах золота, с которым, как было сказано выше, Фригг не ассоциировалась вовсе.

Итак, полагаясь на дошедшие до нас памятники древнескандинавской литературы, можно утверждать, что в книгах тогдашних знатоков старины, а возможно, и в эпоху викингов, Фрейя и Фригг ясно различались как две отдельные богини. Однако это различие могло возникнуть как следствие мифотворческого процесса: повествование нуждается в четко определенном предмете, поэтому нет гарантий, что миф со стопроцентной точностью отражает распространенные в народе верования или культовые практики. Остается возможность, что поэты и сказители целенаправленно подчеркивали и даже преувеличивали разницу между двумя ипостасями Одиновой жены — тем более в вышеперечисленных источниках, относящихся, по всей вероятности, к постязыческому периоду, когда повествовательная ценность сказаний вышла на первый план по сравнению с точностью в описании религиозных верований. В составе топонимов имя Фригг встречается сравнительно редко, тогда как имя Фрейи, напротив, содержится во множестве географических названий. (Впрочем, дело существенно осложняется тем, что различить имена Фрейи и Фрейра в составе топонимов зачастую непросто, а Фрейр, как мы знаем, был одним из самых популярных богов.) Но, по крайней мере, можно утверждать, что существенных различий в региональном распределении между составными топонимами, содержащими имена Фригг и Фрейи/Фрейра, не наблюдается (а, значит, не возникает и нового аргумента в пользу тождества Фрейи и Фригг на большей части территорий).

Одно немаловажное соображение, к которому редко обращаются исследователи этой проблемы, возникает в связи с рассказом Адама Бременского о языческом святилище в Упсале. Согласно этому описанию, в святилище стояли статуи трех великих богов: Тора со скипетром, вооруженного Водана и Фрикко, дарующего мир и наслаждения; статуя Фрикко была оснащена огромным фаллосом. «Если грозит голод или мор, они приносят жертву идолу Тора, если война — Водану, если грядут свадебные торжества — Фрикко»⁴ (Tschan 1959, 207–208). По ряду причин последнего обычно отождествляют с Фрейром. Во-первых, Один и Фрейр, по-видимому, были самыми

4 Адам Бременский, «Деяния архиепископов Гамбургской церкви», IV.27, пер. И. Дьяконова.



популярными божествами в эпоху викингов, как в мифологии, так и в культовой практике. Фрейр особо ассоциировался со Швецией — и, прежде всего, с Упсалой; поэтому естественно будет предположить, что его статуя была в числе трех изваяний, стоявших в упсальском святилище. Кроме того, в «Младшей эдде» и в «Саге об Инглингах» Снорри сообщает, что именно к Фрейру обращались с молитвами «об урожай и мире» и что «ему подвластны дожди и солнечный свет, а значит, и плоды земные»⁵ (1966, I, 96). Однако произвести имя «Фрикко» (Fricco) от «Фрейр» (Freyr) невозможно: как подсказал мне Пол Байбайр, Fricco — это правильный латинский дериватив от гипотетической формы мужского рода имени Фригг (Frigg). В свете этого возникает возможность, что Адам Бременский или кто-то из его источников знал древнескандинавского бога по имени «Фригги» (*Friggi). И если этот бог был тождествен Фрейру, то это вполне убедительный аргумент в пользу изначального тождества Фригг и Фрейи — ведь очень маловероятно, чтобы какая-то богиня носила общее имя с богом, не связанным с ней узами родства, или чтобы кто-то из богов входил в две близнечные пары с двумя различными богинями. Поскольку корень рассматриваемого имени к тому времени уже утратил продуктивность, маловероятно, чтобы имя «Фригги» было нарицательным титулом: это может быть только имя собственное, сохранявшееся на протяжении нескольких веков, или какая-то вторичная производная от имени «Фригг». Впрочем, наличие близнечной пары само по себе не доказывает, что Фригги/Фригг идентичны Фрейру/Фрейе: известны и другие примеры подобных пар, тоже относящиеся к пантеону ванов (Ньёрд/Нертус и Фьёргюн/Фьёргюнн), а среди асов имела богиня Зиса (этимологический «двойник» Тюра, или Зиу), которой поклонялись в окрестностях Аугсбурга (Grimm/ Stallybrass 1966, I, 291–299). Как видно на примере с передачей имени Одина в форме «Водан», Адам предпочитал использовать германские формы, если они были ему известны. Кроме того, он не стал латинизировать имена Тора и Водана, из чего можно сделать вывод, что и «Фрикко» — не продукт латинизации. Но поскольку имена, подобные «Фрикко», встречаются не только в древневерхненемецком

и вообще не так уж редки (см. Zweite Merseburger Zaubersprache: Braune 1979, 89), остается вопросом, действительно ли Адам знал форму *Friggi или употребил имя «Фрикко» в качестве германской формы лишь из-за того, что недостаточно разбирался в пантеоне.

Один из главных аргументов в пользу гипотезы о том, что «Фрейя» — позднее производное от «Фригг», заключается в том, что имя «Фрейя» не встречается ни в каких письменных памятниках за пределами Скандинавии, тогда как имя «Фригг» присутствует и в «Происхождении народа лангобардов» (см. выше), и во Втором Мерзебургском заклинании на древневерхненемецком языке (Braune 1979), и в составе древнеанглийского слова Frig-dæg («день Фриг[г]», т. е. «пятница»). Кроме того, не исключено, хотя и не доказано, что это имя входит в состав таких английских топонимов, как Фрифолк, Фретерн, Фробери, Фройл и Фрайден (Wilson 1992, 21). Такая широкая распространенность указывает на то, что существовала общегерманская богиня *Frijjo; и хотя делать выводы на основании отсутствия данных всегда опасно, мы смело можем утверждать, что существование общегерманской богини *Fraujon, напротив, не подкреплено никакими свидетельствами. Если бы «Фрейя» (Freyja) было обычным именем или даже описательным наименованием (как Wodan — «яростный» или Frijja — «возлюбленная»), можно было бы счесть, что оно относится к отдельной самостоятельной фигуре. Но поскольку это имя — не что иное как титул, означающий «Госпожа», не исключено, что первоначально Фрейя носила другое личное имя. На основании данных об именах собственных можно с достаточной уверенностью предположить, что в Скандинавии жена Одина когда-то носила титул (и, возможно, табуированное имя) «Фрейя». Тот факт, что форма имени «Фрейя» сохранилась до наших дней в качестве обычного уважительного обращения к женщине (нем. frau), говорит о том, что процесс, шедший в Скандинавии, не затронул континентальные германские народы и что на континенте не была известна отдельная богиня Фрейя. Для сравнения: обращение frou и, возможно, его готский эквивалент frauja почти наверняка не использовались как табуированные имена какого-либо конкретного божества, а изначально обозначали представителя религиозной, а заодно и светской власти;

5 Пер. М. Стеблин-Каменского.



первое слово сохранилось лишь в некоторых устойчивых выражениях и как имя прилагательное множественного числа (Green 1965). В Скандинавии титулы «Фрейр» и «Фрейя», без сомнения, вышли из сферы повседневного узуса довольно рано, поскольку применительно к людям они не встречаются (за одним-единственным исключением: известен полукеннинг *húsfreyja* — «хозяйка дома»).

Основная проблема, не позволяющая использовать отсутствие упоминаний о Фрейе на большинстве германских территорий, где была известна Фригг, как аргумент в пользу тождества этих фигур, — тот факт, что в тех же самых областях отсутствуют и упоминания о других членах ее божественного племени, племени ванов. С чего началось разграничение между асами и ванами, мы точно не знаем; но кем бы ни были ваны изначально — доиндоевропейскими божествами или индоевропейскими богами плодородия, — разграничение это, скорее всего, достаточно древнее, как и само слово *Vanir* («ваны»), поддающееся этимологическому анализу лишь с трудом. Найти упоминания о ванах за пределами Скандинавии — сложная задача. Нертус (*Nerthus*), Мать-Земля, которой, по свидетельству Тацита, поклонялись германские племена на побережье Северного моря, и от имени которой (или от мужского эквивалента этого имени) произошло имя древнескандинавского бога Ньёрда (*Njörðr*), отца Фрейи и Фрейра, к югу от Северного моря не встречается; вопрос же о том, был ли известен за пределами Скандинавии тот бог, которого скандинавы именовали титулом «Фрейр», вызывает еще больше затруднений. Если это тот же самый бог, что и Инг (*Ing*), или **Ingwaz* (в поддержку чего имеется достаточно много свидетельств, хотя и спорных), то он был известен готам: в Зальцбург-Венской рукописи встречается руническое имя *Enguz*. Это имя — хотя и не буква, которую им обозначали, — соответствует древнеанглийской руне Инг. В соответствующей строфе рунической поэмы описывается, судя по всему, ритуальная процессия наподобие тех, которые Тацит связывает с богиней Нертус, а сочинитель «Пряжи о Гуннаре Убийце Тидранди» — с Фрейром (*Flateyjarbók* 1860). Немало копий было сломано в битвах по вопросу о том, обозначает ли имя «Фоль» (*Phol*) из Второго Мерзебургского заклинания то же самое

божество, которое древние скандинавы называли Фрейром, но свидетельства слишком скудны, чтобы признать эту гипотезу достоверной. Стоит также отметить, что слово *Vanr* («ван») известно только в древнескандинавском языке, тогда как формы слова **Ansuz* (ед. ч. от *Æsir*, «асы») встречаются во всех германских языковых группах.

Если ваны были известны только скандинавам и германцам, обитавшим на побережье Северного моря (а также, возможно, готам), то это существенно уменьшает вероятность того, что общегерманское божество **Frijjo* изначально входило в их число. Кроме того, Фрейю подчас трудно отличить от Фрейра: у них общее священное животное — свинья (оба ездят верхом на вепре, имя которого означает «златошестинный») — и ряд общих функций (оба — податели богатства и наслаждений). Кроме того, согласно «Перебранке Локи», привлекательность Фрейи для великанов находит параллель в союзах между великаншами и ванами мужского пола. Принадлежность к вanam — определяющая черта Фрейи, тогда как главный признак, по которому определяется Фригг, — ее супружество с Одином. Так обстоит дело и в древнескандинавских мифах, и на континенте, где Фрейя никогда не фигурирует отдельно от мужа, — поэтому резонно предположить, что культ Фригг распространялся одновременно с культом Водана. Разумеется, можно предположить, что жена бога по имени **Wodhanaz* изначально принадлежала к племени ванов, и в этом случае процессы переселения народов могли отделить ее от ванской родни в верованиях кочевых племен, тогда как в Скандинавии представление об этом родстве сохранилось. Но если бы размежевание Фригг и Фрейи было следствием миграции германских племен, то Фригг, в которую верили кочевники, — Фригг, отделенная от Фрейи, — едва ли могла бы вернуться на Север и занять место Одиновой жены, вытеснив гипотетическую Фрейю-Фригг, не претерпевшую разделения. И, с другой стороны, если верна гипотеза о том, что культ Водана изначально зародился на юге и достиг Скандинавии лишь позднее, то это само по себе становится веским аргументом в пользу принципиально различного происхождения Фрейи и Фригг.

В завершение следует заметить, что характеристики скандинавской Фригг практически совпадают с теми скудными данными об одноименной



богине, которые сохранились на континенте. Фрея (Frea) из «Происхождения народа лангобардов», хитростью вынуждающая Годана (Godan) отвернуться от собственных любимцев и даровать победу тем, кому покровительствует она, чрезвычайно схожа с Фригг из пролога к «Речам Гримнира», коварством побуждающей Одина убить своего воспитанника Гейррёда — врага Агнара, питомца Фригг. Кроме того, во Втором Мерзебургском заклинании упоминается сестра Фригг Фолла — а Снорри пишет о скандинавской богине Фулле, служанке Фригг (1966). О Фрейе, со своей стороны, сохранилось сравнительно много сведений в скандинавских источниках, — и, судя по этим данным, она не имеет ничего общего с континентальной Фрией (исключая разве что владение магией, но это — общее свойство многих германских божеств).

Возможно, доказать окончательно, что Фригг и Фрейя с самого начала были различными богинями, не удастся никогда, но я убежден, что аргументы в пользу этого более весомы, чем в поддержку обратного; и если так, то нам остается лишь разобраться с проблемой отношений между Фрейей и Одом — одной из главных проблем, на которую всегда ссылались сторонники тождества Фригг и Фрейи. Но не исключено, что все объясняется достаточно просто. Многие забывают, что древние германцы в отдельных случаях практиковали полигамию. Тацит отмечает, что германцы «довольствуются, за очень немногими исключениями, одною женой, а если кто и имеет по несколько жен, то его побуждает к этому не любострастие, а занимаемое им видное положение»⁶ («О происхождении германцев...», 18). Случаи многоженства известны и в семьях Меровингов и Каролингов; и только у вестготов — единственных среди всех германских народов — имелся закон, прямо запрещающий полигамные браки. В Скандинавии многоженство тоже практиковалось редко, но у Харальда Прекрасноволосого, например, было несколько жен одновременно. И поскольку в жизненном укладе богов обычно отражаются социальные нормы верующих, не исключено, что в более ранний период Один вкушал радости брака с обеими богинями — и с Фрейей, и с Фригг, а позднее, в эпоху викингов и после

принятия христианства, когда случаи полигамии среди людей постепенно сошли на нет, признавать отношения такого рода среди богов стали куда менее охотно.

Литература

1. Adam of Bremen, trans. and ed. F.T. Tschann 1959. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. New York.
2. Bostock, J. K., K.C. King, and D.R. McIntock eds. 1976. *A Handbook of Old High German Literature*, 2nd edn. Oxford.
3. Braune, W. ed. 1979. *Althochdeutsches Lesebuch*. Tübingen.
4. Davidson, H.R. Ellis 1964. *Gods and Myths of Northern Europe*. Harmondsworth.
5. de Vries, J. 1931. *Contributions to the Study of Othin, especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore*, FF Communications 94. Helsinki.
6. 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 vols. Berlin.
7. 1962. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2nd edn. Leiden.
8. Dumézil, G. 1973. *Gods of the Ancient Northmen*, trans. and ed. E. Haugen. Berkeley, Calif.
9. Green, D. 1965. *The Carolingian Lord*. Cambridge.
10. Grimm, J. 1966. *Teutonic Mythology*, trans. J.S. Stallybrass. 4 vols. New York.
11. *Flateyjarhók* 1860, 3 vols. Christiania.
12. Förstemann, E. 1900, 1913–1916: *Altdeutsches Namenbuch*, 1: *Personennamen*, 2nd edn; 2 and 3: *Orts- und sonstige geographische Namen*, 3rd edn, ed. H. Jellinghaus. Bonn.
13. Gurevich, A. 1992: 'Heroes, Things, Gods and Laughter', in J. Howlett (ed.) *Historical Anthropology of the Middle Ages*. Cambridge.
14. Helm, K. 1937. *Altergermanische Religionsgeschichte*. 2 vols. Heidelberg.
15. Jónsson, Finnur 1966. *Lexicon poeticum*. Copenhagen.
16. ed. 1967–1973. *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning*. Copenhagen.
17. Kristjánsson, J. 1988. *Eddas and Sagas*, trans. P. Foote. Reykjavík.
18. Neckel, G., and H. Kühn eds. 1962. *Edda*, 3rd edn. Heidelberg.
19. Olson, M., ed. 1906–1908. *Völsunga saga ok Ragnars saga Loðbrókar*. Copenhagen.
20. *Poetic Edda, The*, trans. and ed. L.M. Hollander 1962. Austin, Tx.
21. *Saxo Grammaticus*, ed. J. Olrik and H. Ræder 1931. *Saxonis Gesta Danorum*, 2 vols. Copenhagen.
22. Shippey, T. A. ed. 1976. *Poems of Wisdom and Learning in Old English*. Cambridge.
23. Snorri Sturluson, 1966. *Edda Snorri Sturlusonar*, 3 vols. Osnabrück.
24. Snorri Sturluson, ed. F. Jónsson 1923. *Heimskringla*. Copenhagen.
25. Tacitus, trans. E.M. Hutton, ed. E.H. Warmington 1980. *Germania*. Cambridge.
26. Turville-Petre, E. O.G. 1964. *Myth and Religion of the North*. London.
27. Waitz, G. ed. 1878. *Monumenta Germaniae historica: Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*. Hanover.
28. Wemple, S. F. 1981. *Women in Frankish Society*. Philadelphia, Pa.
29. Wilson, D. 1992. *Anglo-Saxon Paganism*. London.



Автор: Джозеф ХОПКИНС (с)

Перевод статьи: Анна БЛЕЙЗ (с)

Перевод текста заклинания: Б. ЯРХО (с)

<https://northern.thesaurusdeorum.com>

Второе Мерзебургское заклинание

(заговор от повреждения
ноги у лошади)

Пфол [= Бальдр] и Водан выехали в рощу.
Тут Бальдеров жеребчик вывихнул бабку.

Заклинала Синтгунт с Сунною-сестрицей;
заклинала Фрия с Фоллою-сестрицей;
заклинал и Водан; заговор он ведал

от полома кости,
от потока крови,
от вывиха членов.

Склейся кость с костью,
слейся кровь с кровью,
к суставу сустав,

как слепленный, пристань.

*Phol ende uuodan uuorun zi holza
du uuart demo baldares uolon sin uuoz birenkict*

*thu bigolen sinhtgunt * sunna era suister
thu biguolen friia, uolla era suister
thu biguolen uuodan so he uuolaconda*

*sose benrenki
sose bluotrenki
sose lidirenki*

*ben zi bena
bluot zi bluoda
lid zi geliden*

sose gelimida sin.¹



Рим Битик,
«Божества из Второго Мерзебургского
заклинания», А1

В 1841 в городе Фульда немецкий историк Джордж Вайц обнаружил коллекцию рукописей, в которой содержались два кратких заговора на древневерхненемецком языке. В немецких источниках они фигурируют как die Merseburger Zaubersprüche, что переводят как Мерзебургские заклинания или Мерзебургские заговоры. Несмотря на свою краткость, оба заговора дают исключительно ценные свидетельства о дохристианских верованиях континентальных германцев и в свое время оказали немалую помощь в работе таким выдающимся филологам, как, например, Якоб Гримм, без промедления изучивший эти заклинания и опубликовавший их со своими комментариями всего через год после того, как они были открыты².

Со времен публикации Гримма тщательно исследованию и обсуждению неоднократно подвергались оба заговора, но мы здесь

¹ Текст на древневерхненемецком — из Мерзебургского кодекса «Домкапитель» 136, лист 85r (с форматированием и незначительными правками Дж. Хопкинса).

² Jacob Grimm, *Über zwei entdeckte gedichte aus der zeit des deutschen Heidentums*, 1842; переиздано в сборнике: Jacob Grimm, *Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Berlin, 1865.



сосредоточимся на Втором Мерзебургском заклинании. Содержание этого заговора позволяет сделать важнейшие выводы, касающиеся верований континентальных германцев и англосаксов, потому что в нем фигурируют сущности, известные, за исключением данного источника, лишь по древнескандинавским памятникам. В их числе — богиня, олицетворяющая солнце (др.-верх.-нем. Сунна [Sunna], др.-сканд. Суль [Sól]) и, по-видимому, стоящая за всем германским комплексом названий воскресенья (дня недели), а также богиня Фолла, не упоминаемая в других источниках, помимо скандинавских (др.-сканд. Фулла [Fulla]), но в скандинавской мифологии тесно связанная с богиней Фригг (имя которой родственно имени «Фрия» из Второго Мерзебургского заклинания). Кроме того, известный по огромному множеству источников бог Один (др.-верх.-нем. Водан [Wodan]) выступает во Втором Мерзебургском заклинании в роли врача. Эта же функция приписывается ему в древнеанглийском «Заговоре девяти трав» и в древнескандинавском мифе, в котором Один оживляет отрубленную голову Мимира при помощи заклинаний и целебных трав («Сага об Инглингах», 4). Изображение Одина, исцеляющего коня, встречается также на браakteатах (монетах, использовавшихся как украшения и амулеты) так называемого C-типа (около V—VI вв. н. э.). И, наконец, в заговоре упоминается Бальдр — сын Одина, согласно древнескандинавским источникам.

В древнегерманских письменных памятниках боги тесно ассоциируются с лесами; во многих текстах упоминаются священные рощи и деревья. В связи с этим примечательно, что во Втором Мерзебургском заклинании боги въезжают в «рощу» (zi Holz). В древнескандинавской поэме «Речи Гримнира» от имени Одина сообщается, что боги ежедневно съезжаются верхом на конях на совет, который проходит под исполинским космическим древом Иггдрасиль. В другой древнескандинавской поэме, «Прорицание вёльвы», упоминается «роща Ходдмимир» (Hoddmímis holt), которую большинство исследователей отождествляют с Иггдрасилем; ср. Мимамейд (Mírameiðr, «дерево Мими»), Мимисбрунн (Mímisbrunnr, «источник Мимира»). Др.-верх.-нем. Holz, др.-сканд. holt и архаическое английское слово holt — родственные имена существительные со значением «лес, роща»; но грамматическая структура Второго Мерзебургского заклинания

такова, что под Holz здесь следует понимать не «роща вообще», а некая конкретная роща. Вправе ли мы предположить, что речь идет о богах, скачущих на совет к ясеню Иггдрасиль, в священную рощу-Holt, — и что именно по дороге туда жеребец Бальдра вывихнул ногу? Это не исключено — учитывая ту центральную роль, которую, судя по всем документальным свидетельствам, играют в германском язычестве священные деревья и рощи. Но, так или иначе, мы можем смело утверждать, что для языческого слуха сочетание понятий «боги» и «лес» в этом заклинании было столь же естественным, как и в любом другом контексте.

В самой структуре Второго Мерзебургского заклинания обнаруживаются и некоторые другие интересные указания. Весь корпус древнегерманских письменных памятников свидетельствует о том, что числам три и девять (трижды три) придавалось особое значение. Так, в древнескандинавских источниках тройки и девятки — самые важные числа применительно к любым объектам, будь то персонажи, места или физические предметы. Из этого явствует, что число три и его производные, в особенности девять, играли чрезвычайно важную роль в дохристианских верованиях германских народов. Этому принципу следуют и оба Мерзебургских заклинания; так, исследовательница Патриция Джангроссо отмечает, что «ни в каких других заговорах структура, основанная на числе три, не просматривается так отчетливо. В особенности ярко она проявлена во втором [Мерзебургском] заговоре»³.



Рим Битик,
«Божества из Второго Мерзебургского
заклинания», Б1

³ Giangrosso, Patricia, «Charms». // Jeep, John (ed.). *Medieval Germany: An Encyclopedia*, Routledge, 113.



Рукопись, содержащая этот заговор, приблизительно датируется X веком, но сам текст его, по-видимому, был скопирован из более ранней рукописи и, в конечном счете, восходит к устной традиции. Это откровенно языческий заговор, содержащий прямые обращения к дохристианским богам, — и тот факт, что его сохранили христианские писцы (по всей вероятности, монахи), вызывает множество вопросов.

В особенности странным это выглядит в свете того, какие огромные усилия прилагали в VIII веке Карл Великий и его союзники, чтобы любой ценой уничтожить исконные религиозные верования и политические системы языческих германских народов, населявших континентальную Европу. Наглядные тому примеры — печально известный «Саксонский капитулярий», осуждавший на смерть любого, кто откажется принять христианство, а заодно и всех его укрывателей; организованный террор, направленный против культовых центров древнегерманской религии, в том числе священных деревьев (здесь можно упомянуть о святом Бонифации, срубившем Дуб Донара, и о Карле Великом, уничтожившем Ирминскуль в Вестфалии), а также массовые казни язычников наподобие Верденской резни. Но, несмотря на все это, некий неизвестный носитель древневерхненемецкого языка решился запечатлеть на пергаменте два несомненно языческих заговора — вопреки всякой вероятности и, возможно, рискуя жизнью (в зависимости от того, когда и где эти тексты были записаны).

Занимая уникальное место среди древневерхненемецких памятников, Второе Мерзебургское заклинание, тем не менее, принадлежит к гораздо более широкому комплексу заклинательных текстов схожего характера и играет важную роль в современных исследованиях германской мифологии. Среди этих текстов много христианских, но в Скандинавии сохранились и записанные уже в христианскую эпоху образцы заклинаний с обращениями к Одину. Сам комплекс, по всей вероятности, возник задолго до христианства; так, многие ученые отмечали черты сходства между заговорами подобного типа и ведическими заклинаниями; ср. «Атхарваведа» 4.12:

**«Атхарваведа» 4.12.
Против ран и переломов**

Срастительница ты, о срастительница,
Срастительница сломанной кости.
Срасти это, о арундхати!
Что у тебя вырвано, что у тебя сломано,
Раздавлено (?) в тебе самом —
Пусть Дхатар это снова благополучно
Сложит вместе: сустав с суставом!
Да соединится у тебя костный мозг
с костным мозгом!
Да со(единится) у тебя сустав с суставом!
Да с(растется) что отпало у тебя от мяса!
Да срастется также и кость!
Да сложится вместе костный мозг
с костным мозгом!
Да обрастет кожа кожей!
Да обрастет у тебя кровь-кость!
Да обрастет мясо мясом!
Приладь волосок к волоску!
Приладь кожу к коже!
Да обрастет у тебя кровь-кость!
Сложи вместе (что) сломано, о растение!
Поднимись, отправляйся, спешу —
Колесница, чьи колеса, ободья,
ступицы прекрасны!
Стой прямо, твердо!
Если (кто) разбился, упав в яму,
Или если (кого) ударил брошенный камень,
(То) как Рибху — части колесницы,
Пусть он сложит сустав с суставом!⁴



*Рим Битик,
«Божества из Второго Мерзебургского
заклинания», А2*



Об иллюстрациях

Иллюстрации к этой статье создал художник Рим Битик в сотрудничестве с Джозефом Хопкинсом, по заказу которого в изображения были включены определенные элементы и образы. И в полноцветном варианте, и в оттенках серого изображена одна и та же сцена: боги сообща лечат лошадь от вывиха ноги, как описано во Втором Мерзебургском заклинании.

На иллюстрациях A1 и A2 все божества представлены с татуировками, образы которых почерпнуты из описаний или изображений, сохранившихся в других германских источниках. (Отправной точкой для этого замысла послужила бронзовая статуэтка из Рэллинге, по общему мнению, изображающая бога Фрейра: на теле его можно различить узоры, напоминающие тату.) Например, Сунна, олицетворение Солнца, изображена с солярным символом на груди, а в узорах на руках Водана фигурируют мотивы древа и ворона. Некоторые символы восходят к образности скандинавского бронзового века.

На иллюстрациях Б-1 и Б-2 те же божества изображены в другом стиле, напоминающем резьбу по дереву или чеканку на вышеупомянутых браakteатах. Атрибуты, с которыми они здесь представлены, также известны по древнескандинавским первоисточникам.

Кроме того, в иллюстрациях отражены элементы материальной культуры континентальных германцев, также описанные в литературных памятниках. Например, прическа Водана вторит известным образцам свевского узла, а для того, чтобы придать образам «вневременной» характер, художник облачил богов в одежды, которые римский историк Тацит (I век н. э.) описывал как типичные для древних германцев («О происхождении германцев...», 17)⁵. Одна из основных задач, кото-

рые ставились при создании этих иллюстраций, заключалась в том, чтобы отойти от псевдоклассической романтической и вагнеровской образности, преобладающей в иконографии германских богов, и отыскать иной подход к их изображению.



Рим Битик,
«Божества из Второго Мерзебургского заклинания», Б2

Дополнительная литература

Основную часть работ, посвященных Мерзебургским заклинаниям, составляют немецкоязычные исследования. Основательный обзор средневековых заговоров, бытовавших на территории современной Германии, приведен в статье Патриции Джангроссо «Заговоры»: Giangrosso, Patricia, «Charms». // Jeep, John (ed.). *Medieval Germany: An Encyclopedia*. Routledge, 2001, 111–114. Стоит, однако, иметь в виду, что Джангроссо ошибочно отождествляет Фриу не с Фригг, а с Фрейей, тогда как последняя не фигурирует нигде, кроме древнескандинавских источников. Форма Friia родственна др.-верх. нем. frouwa, «госпожа» (ср. совр. нем. Frau).

С краткими описаниями и переводами Мерзебургских заклинаний можно также ознакомиться в следующих третичных источниках: Simek, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. D.S. Brewer, 1996, 278–279; Lindow, John. *Handbook of Norse Mythology*. Oxford University Press, 2002, 227–228.

На декабрь 2019 года статья в английской Википедии, посвященная Мерзебургским заклинаниям, содержит подборку цитат из различных надежных источников по теме и другие образцы заговоров, относящихся к вышеупомянутому комплексу заклинательных текстов.

⁵ «Верхняя одежда у всех — короткий плащ, застегнутый пряжкой, а если ее нет, то шипом. Ничем другим не прикрытые, они проводят целые дни у разожженного в очаге огня. Наиболее богатые отличаются тем, что, помимо плаща, на них есть и другая одежда, но не развевающаяся, как у сарматов или парфян, а узкая и плотно облегающая тело. Носят они и шкуры диких зверей, те, что обитают у берегов реки — какие придется, те, что вдалеке от них, — с выбором, поскольку у них нет доставляемой торговлей одежды. Последние убивают зверей с разбором и по снятии шерсти нашивают на кожи куски меха животных, порождаемых внешним Океаном или неведомым морем. Одежда у женщин не иная, чем у мужчин, разве что женщины чаще облачаются в льняные накидки, которые они расцвечивают пурпурной краской, и с плеч у них не спускаются рукава, так что их руки обнажены сверху донизу, как открыта и часть груди возле них» (пер. А. Бобовича).



Хильда Родерик
ЭЛЛИС-ДЕВИДСОН
Перевод с английского: ESGAL

Дорога в Хель

В этом номере мы продолжаем печать полного перевода книги Хильды Родерик Эллис-Девидсон «Дорога в Хель». Начало можно прочитать в 40–53 номере «Северного ветра».

Часть 5. Понятие души

*Вот, человек обратился в прах; и где он?
Yea, man giveth up the ghost, and where is he?
Job, Authorised Version.*

Вопрос внутренней природы людей — один из наиболее интересных для скандинавских писателей. Ответственность и ценность, возлагаемые на личность и индивидуальность во всех прозаических сагах, и широкий интерес к силам, с помощью которых отдельные герои могли овладеть разумом других людей путем колдовства, возможно, склоняли задаваться вопросами практического характера, какового никогда не имели идеи посмертной жизни. Кроме того, должны были использоваться впечатляющие возможности изменённого состояния сознания — безумие, транс, сновидения, галлюцинации и т. д., — чтобы могли проявить себя такие творческие художники, как скандинавские авторы саг. Создаётся впечатление, что вопрос, какая часть человека даёт ему сознание и индивидуальность, должен был иметь некий ответ, удовлетворявший северный ум в языческие времена, потому что в литературе мы можем различить следы яркой концепции внутреннего «я» человека; что разительно отличается от более позднего христианского учения. Однако сложно проследить эту концепцию настолько чётко, чтобы получить впечатление единого целого, ведь мы, как правило, ограничены отдельными разрозненными фрагментами, часто неправильно понятыми и плохо запомненными.

Чтобы обнаружить, нет ли следов понятия «душа», сравнимого с существовавшим в более

поздние времена, придётся подойти к вопросу с нескольких различных начальных позиций. Самое непосредственное отношение к нашей теме имеет связь между человеком и животным миром, как она приводится в сагах, а она, во-первых, появляется в идее изменения облика, а во-вторых, в понятии невидимой звериной формы, сопровождающей человека. Поэтому невозможно изучать эту звериную форму в скандинавской литературе без неизбежного обсуждения также духа-хранителя в человеческом облике и связи между ним и божественными существами, независимыми от человека. Смысловые различия терминов *fylgja*, *hamingja*, *dis* и так далее следует рассмотреть довольно подробно, чтобы увидеть, что лежащие в их основе ведущие идеи могут опираться на скандинавское понятие души. Одним конкретным аспектом этого вопроса, который является важным инструментом для исследования посмертной жизни и культа мёртвых, является продолжение существования личности после смерти; так что придётся пройти и по этому вопросу, во-первых, по встречающейся в литературе вере в перерождение, и во-вторых, по теме возрождения человечества в целом. Это даст убедительную возможность исследования имеющихся материалов и выводов, полученных при изучении скандинавской эсхатологии.



Изменение формы

Практика изменения формы является одним из законных занятий в сагах, как, впрочем, и в большей части литературы, имеющей дело с магией. Очень беглый обзор деятельности ведьм и колдунов в этом направлении даст понять, что у нас есть больше одного типа изменения формы. Мы видим, что Снорри проводит различие в описании волшебных способностей Одина. После того как Снорри описал, насколько разным предстаёт Один для друзей и врагов, он объясняет:

...И всё потому, что он владел искусством менять своё обличье как хотел.

Затем, немного спустя, продолжает:

...Один мог менять своё обличье; тогда его тело лежало, как будто он спал или умер, а в это время он был птицей или зверем, рыбой или драконом, и в одно мгновение переносился в далекие страны по своим делам или по делам других людей.

Здесь мы имеем, с одной стороны, умение замаскировать внешность так, чтобы обмануть зрителей, а с другой — способность лежать, как в трансе, в то время как некоторая часть сознания покидает тело и по поручению своего хозяина путешествует на огромные расстояния в животной форме. Sjónhverfing или практика «отвода глаз», подобная гипнотическому внушению, не должна нас здесь беспокоить; другая же форма изменения облика, для которой нет определенного названия в литературе, является крайне актуальной для дискуссии о душе. О ней есть некоторые поразительные свидетельства, самое, пожалуй, интересное из которых обнаружено в Сагах о Древних временах (Fornaldar Sögur), в Саге о Хьялмтере и Эльвире (Saga Hjalmdærs ok Ölvérs, XX).

В ней побратимы Хьялмтер и Эльвир бегут от конунга Хундинга, злобного властелина, обладающего сверхъестественными способностями; и с ними принц Хёрд, немного знающий магию, и дочь конунга Хундинга Хервёр. Конунг Хундинг преследует их корабль в облике моржа:

...Немного погодя они увидели, что за ними гонится гигантский разъярённый морж. «Вот, — сказал Хёрд, — существо слишком нерасположенное ко мне, чтобы я не обратил внимания... вы не должны называть моего

имени, пока он здесь, ибо если вы назовёте его, я умру». И он лёг на дно корабля, и они накрыли его одеждами. Затем они увидели, как из-под их корабля стрелой вылетает меч-рыба (?) и с огромной скоростью несётся к моржу, и немедленно его атакует; оба скрываются в глубокой воде. Вскоре после того, как они увидели меч-рыбу, из-под корабля Хервёр показался красивый и стройный дельфин; он тотчас же повернулся к моржу, и началась ожесточённая битва...

Какое-то время морж держит верх, пока Хьялмтер не призывает двух женщин, обещавших ему помощь, и те не прибывают в виде грифов и не вступают в бой, в результате чего морж наконец побеждён:

...и стервятники улетали совершенно измученными, так что кровь капала из-под каждого пера, и они летели медленно и низко. Затем Хьялмтер подошёл к лежащему Хёрду и увидел, что он был мокрым. «Морж мёртв?» — спросил Хёрд. Хьялмтер сказал, что он исчез, «и я потерял мой меч, и Эльвир свой нож». [Они вступили в борьбу, когда морж приблизился к кораблю.] «Вот они, — сказал Хёрд, — и теперь, раз король Хундинг убит, мы сделали доброе дело». Они поблагодарили его за спасение их жизней и помощь в избавлении от смертельной опасности, которая им угрожала. «Иди к Хервёр, — ответил Хёрд, — ибо ей скоро понадобится твоя помощь». Тогда Хьялмтер перебежал на её судно. Она лежала без сознания и была очень слаба. Хьялмтер влил ей в рот немного вина, и она вскоре оправилась.

Состояние транса, когда сознание оставляет тело и находится в другом месте, ярко описано здесь на примере Хёрда и Хервёр, которые ясно показаны принявшими облик рыбы и дельфина, тогда как их тела оставлены на борту корабля. Физическая слабость после такой попытки и условие не упоминать имя персонажа, пока тот находится в трансе, — элементы, которые встречаются повсеместно. Они повторяются, например, в рассказе о трёх лопарях в Саге о людях из Озёрной долины (Vatnsdæla Saga, XII), которые по заданию Ингимунда отправляются в Исландию, чтобы узнать, что стало с потерянным тем



изображением Фрейра. Они исполняют его волю, но в то же время их тела не оставляют Норвегии. Они просят, чтобы их заперли в хижине и не упоминали ни одного из их имён в течение трёх дней. Затем Ингимунду позволено их навестить и обнаружить, что они способны подробно описать ту часть Исландии, где побывали, и рассказать о местонахождении изображения; позже он сам проверяет это описание. Они подчеркивают, как им было сложно: «это была трудная задача для твоих слуг, и много труда нам было».

В этом примере нет никаких признаков, что духи лопарей, пока отсутствуют в телах, принимают животную форму. Ещё одна история в одной из Саг о Древних временах (Fornaldar Sögur), Саге о Фритьофе (Friðþjófs Saga, VI), описывает подобный опыт. В ней две ведьмы остаются на «помосте прорицаний» (seiðhjallr) и в то же время способны появляться далеко в море верхом на ките. Они делают это, чтобы погубить корабль героя, но тот успешно ломает спины им обеим, и, как мы узнаем далее из саги, в тот миг, как он это сделал, ведьмы на середине заклинания упали с помоста и сломали спины.

В сагах есть и другие примеры изменения облика, которые представляются принадлежащими к той же категории. В Сагах об Исландцах (Íslendinga Sögur) у нас есть Турид Дрикинн из Саги о людях с Трескового фьорда (Þorskfirðinga Saga), которая ложится на ночь на кровать перед дверью и говорит, что «мало кто сумеет пройти, чтобы ей не узнать об этом». Когда соперничающая ведьма, Керлинг, приводит группу воинов напасть на дом, то встречает на улице огромного кабана, который набрасывается на неё, «и в тот же миг подскочила Турид Дрикинн... со словами «там нападают на дом» (XVII). Другим ярким примером является известная история Бедвара Медвежонка в Саге о Хрольфе Жердинке (Hrólfs Saga Kraka, I), который в битве против Скульд вступает в бой в виде большого медведя. Медведь производит хаос среди врагов конунга Хрольфа, но Хьялти не находит Бедвара в битве и идёт в его шатер, где тот сидит неподвижно. Он обвиняет его в трусости, и, наконец, Бедвар неохотно встает, сказав, что мог бы помочь конунгу больше, если бы его оставили в покое, и выходит на поединок; к этому времени медведь уже исчез. Когда ведьма Тордис принимает облик моржа в Саге

о Кормаке (Kormáks Saga, XVIII), её можно узнать только по глазам; когда в Саге об Эгиле героя, пока он пытается сочинять висы, раздражают ласточки, щебечущие у окошка, и «некий оборотень», сказано, что это, скорее всего, злой умысел королевы (Egils Saga LIX); и когда Харальд Гормсон отправляет гонца в облике кита в Исландию на разведку земли, представляется вероятным, что здесь имеет место тот же вид трансформации, хотя подробностей нет. Различие между этим способом изменения облика и sjónhverfing показано в истории из Саги о людях с Трескового фьорда (Þorskfirðinga Saga, X), где Аскмад и его жена убегают из горящего дома в виде поросёнка и свиньи, и поросёнка сбивают горячей головней, вынуждая Аскмада пасть мёртвым на месте и стать видимым. Здесь в животной форме скрыто само тело, вместо того чтобы пребывать в трансе, пока дух находится в другом месте, поэтому здесь описана только одна смерть, а не две, как в случае ведьм в Саге о Фритьофе.

Эти различия, конечно, не исчерпываются древнескандинавскими источниками, так, в своей статье о Ликантропии в Гастингской Энциклопедии религии и этики Ж.М. МакКаллоч собрал примеры верований в оборотничество со всего мира и описал два типа, которые он определяет терминами «вер-животное» (это трансформация самого человека, как в случае Аскмада выше) и «выходящая из тела душа». Последний тип он находит сравнительно редкой формой, и в его примерах нет близкого сходства с описанным в скандинавской литературе кроме нескольких записей о шаманизме в Северной Европе и Азии.

В исследовании Холмберга по финно-угорской мифологии, например, описывается верование лопарей, что душа шамана может покидать своё тело и действовать как «охраняющий дух»; он говорит также, что его можно использовать против врагов, и в подтверждение цитирует отчёт Килдала, где сказано, что два шамана будут биться в виде быков оленей, пока «шаманы-хозяева «олений» не устанут и не замучаются, как их «северные олени». Здесь можно вспомнить пример оборотничества, приведённый в Книге о Взятии земли (Landnámabók), где, когда двое соседей не сошлись в вопросе о праве выпаса, сообщается, что человек с даром ясновидения заметил драку в обликах медведя



и быка, а «утром они оба были усталыми». Идея, что духи шаманов сражаются в облике животных, встречается также в Сибири. Мисс Цапликал отмечает, что это широко распространённое представление:

...Типичным случаем является состязание между самоедским и якутским шаманами, продолжающееся годами, в котором арена поединка смещается сначала от земли к небу, а затем к воде и под воду.

И вновь имеется параллель в норвежских источниках. В Care o Стурлауге Трудолюбивом (Saga Sturlaugs Starfsama, XII) обученный магии молодой человек состязается с финном:

...Они сошлись друг против друга и боролись так яростно и быстро, что не мог уследить глаз; но ни один не сумел ранить другого. Когда люди снова взглянули, оба исчезли, но на их месте яростно рвали друг друга две собаки; и когда зрители меньше всего ожидали, собаки исчезли тоже, и все услышали шум в воздухе; посмотрели вверх и увидели летающих там двух орлов, и каждый когтями и клювом терзал другого так, что кровь капала на землю. В конце концов один упал на землю замертво, а другой улетел, и неизвестно, кто это был.

«Дух шамана, — говорит Хольмберг, — среди скандинавских лапландцев называется сиеје (первоначально «тень»). Он, как полагают, принимает форму различных животных, в частности, северного оленя, рыбы, птицы или змеи, по желанию. Эти животные являются средством, с помощью которого шаман успешно отбивает души умерших из подземного мира». Среди сибирских племен также рассказывают, что носимый шаманом специальный птичий костюм является его «тенью» или формой, в которой путешествует дух. Хольмберг считает, что первоначально этот костюм представлял душу животного. Крайне важно не будить шамана от транса, дотрагиваясь до него, подобно тому как в скандинавских описаниях имеются предупреждения против произношения имён тех, чьи души покинули тела. В Норвежских Хрониках (Chronicon Norwegiae) есть история, которая очень напоминает некоторые северные описания. Шаман,

который стремился спасти душу скоропостижно скончавшейся женщины, сам упал замертво со страшной раной в животе. Второй шаман был более успешен, он вернул женщину к жизни, и та потом рассказала, что враг пронзил острым оружием дух первого шамана в облике кита, когда тот пересекал озеро, и результат удара был виден присутствующим на собственном теле шамана.

Однако, несмотря на большое сходство, в сагах не описана важнейшая функция духа, «посланного» шаманом, чтобы вступить в контакт с душами умерших и, возможно, вернуть их к жизни. Забыт ли в скандинавских преданиях действительный смысл путешествия души, или это более позднее понятие, пришедшее из Азии и затем связанное с концепцией души в животной форме? Это вопрос, к которому мы вернёмся позже в разделе о Путешествии в Страну Мёртвых. Пока достаточно заметить, что тема «духа» или «выходящей души», покидающей тело либо в человеческой, либо в животной форме, чтобы преодолеть огромное расстояние или вступить в поединок с духами других людей в такой же форме, часто встречается в Северной традиции. Вероятно, многие их таких историй были неправильно поняты позднейшими писателями и преобразованы в более примитивный и детский вид сказок «про оборотней». Хороший пример северного стремления преобразовывать подобные истории в конкретную форму можно увидеть в воронах Одина. Они выглядят достаточно материальными, когда их описывает Снорри, но когда мы вспоминаем их имена — Хугин и Мунин, или «Мысль» и «Память» — данные в Старшей Эдде, кажется очевидным, что здесь мы имеем символическое описание послания духа сквозь вселенную, соответствующее характеристике Одина, данной в Саге об Инглингах (Ynglinga Saga). Этот пример демонстрирует возможность аналогичных понятий в скандинавской мысли, ныне утерянных, потому что до нас не дошёл ключ, открывающий символизм мифологии.

Продолжение следует...



Перевод с исландского:
Тимофей ЕРМОЛАЕВ
Редакция и примечания:
Speculatorius

Обычаи и суеверия. Расплаты (Víti)

Источник: <https://norroen.info/src/tales/kreddur/>

КАК уже было сказано, многое из того зла, что происходит с человеком, называют расплатой, если воображать себя самого виновным в этом; поэтому её также называют «расплатой по собственной вине» (самостоятельно созданной или выбранной расплатой), поскольку, судя по всему, исландцы, подобно другим народам, считали, что «каждый сам кузнец своего счастья», хотя этому противоречит другая правда, звучащая так:

Не дарит себе никто удачи,
хотя был бы рад.

Однако исландцы были настолько разумны, что не считали, будто расплаты постигают только тех, кто умышленно делает себя виновным в них, и строго следовали этому правилу: «Не избежишь, если только не ведаешь»¹. Ниже здесь приводятся некоторые расплаты.

Если в воскресенье утром кровать супружеской пары вынести наружу, чтобы проветрить её, то случится развод.

Если верховую лошадь подковать в воскресенье, она охромееет.

Если рыбацкую одежду чинить в воскресенье, то рыбаки утонут в этой самой одежде.

Однажды в Несе у Сельтьёртна жил рыбак по имени Магнус, а его служанку звали Гвюдрун. Она завела привычку никогда не латать рыбацкую одежду Магнуса, кроме как по воскресеньям, хотя он часто порицал её за это. И вот рыболовный сезон уже начался, но ничего не происходило. Однажды Магнус вышел в море, как обычно, и тогда поднялся сильный ветер, хотя все рыбаки вернулись на берег в целости и невредимости, но Магнуса в тот день больше никто не видел, и ничего о нём не было известно. А следующей ночью Гвюдрун проснулась от того, что Магнус явился к ней под окно и сказал: «Твои стежки зимой оставили меня в море, моя Гвюдрун». Гвюдрун была так поражена этим, что на некоторое время лишилась рассудка. Но когда она пришла в себя, то рассказала, что помешательство произошло с ней из-за слов Магнуса.

¹ «*Ekki varast, nema víti*» — поздний и краткий вариант фразы, которая в исландском языке встречается уже в середине XIII в. в «Третьем Грамматическом трактате» авторства знаменитого скальда Олава Тордарсона. Рассуждая о красоте речи, Олав говорит о необходимости знать и о речевых ошибках, дабы уметь их избегать, и в качестве аргумента приводит латинскую цитату с переводом: *malum non vitatur, nisi cognitum* «зла не избежать, если только оно не познано» = *eigi má illan lóst varask, nema hann sé fyrri kenndur*. Разновидности этой фразы встречаются и в более поздних произведениях древнеисландской литературы (в судебных, переписке священников, нескольких сагах), подробнее об этом см. в статье: Hermann Pálsson, *Malum non vitatur, nisi cognitum* // *Gripla V*, Reykjavík, 1982, bls. 115–126.



Нельзя доить стельную корову в пятницу или вторник, поскольку тогда она будет стоять на том месте до следующей пятницы или вторника.

Нельзя проветривать одежду или расстлать её для сушки в день солнцестояния, поскольку тогда она вся распадётся в клочья (некоторые говорят, что только чёрная одежда).

Если мужчина дарит сперва своей невесте нож, ножницы, иглы или что-нибудь с железным лезвием или остриём, то их любовь преждевременно прекратится, поскольку она тогда будет заострять внимание только на себе, то же самое говорят о любом знакомстве.

Если муж куда-то уезжает, женщина не должна застилать его постель в первый же вечер после того, как он уедет из дому, поскольку тогда они никогда больше не лягут в одну постель.

Если мужчина поёт в своей постели, то он будет изменять.

Если беременная женщина посмотрит на северное сияние, то ребёнок, которого она носит, будет беспрерывно водить глазами.

Если беременная женщина съест нёбную занавеску (от тюленя), то у ребёнка будет волчья пасть.

Если беременная женщина перешагнёт через мартовского кота, то ребёнок будет двуполым (другие говорят, сумасшедшим).

Если беременная женщина много прыгает, ребёнок будет бояться высоты.

Если беременная женщина войдёт в недостроенный дом (который ещё строится), она не сможет родить, если кровля над ней не будет накрыта планками (или это дитя не сможет умереть, пока над ним не поднимут деревянный крест).

Если беременная женщина пройдёт между туловищем и головой какого-либо животного, она не сможет родить, пока снова не пройдёт в родовых схватках между туловищем и головой какого-либо животного.

Если беременная женщина сядет напротив луны так, что та будет светить ей на грудь, то её ребёнок будет лунатиком.

Если беременная женщина съест брюшной плавник зубатки, то ребёнок, которого она родит, не будет спокойным².

Если беременная женщина съест яйцо куропатки, то у ребёнка будут веснушки.

Если беременная женщина съест убитую соколом куропатку или другую птицу, то у ребёнка будет родимое пятно³.

Если беременная женщина выпьет остатки воды после жвачных животных, ребёнок будет повторять одно и то же⁴. Если беременная женщина поставит горшок на очаг так, что одна ручка будет смотреть в стену, а другая — вперёд, то ребёнок родится с четырьмя ушами, или одно ухо будет на лбу, а другое — на затылке⁵.

Если беременная женщина съест подбородок тюленя, у ребёнка будет щель в подбородке (ямочка на подбородке?).

Если беременная женщина ест ложкой или раковиной с зазубриной, то у ребёнка, которого она носит, будет заячья губа.

Нельзя подпиливать [напильником] в доме, где рождает женщина, поскольку тогда ребёнок родится мёртвым.

Если в дверь дома войдёт бродяга с привязанным на себе мешком, не сняв его с себя, то беременная женщина в этом доме родит ребёнка с горбом.

2 Эта примета обыгрывает основное значение слова «грудной плавник» — *bróli*: «нетерпеливость; неужимчивость».

3 В этой примете народная этимология явно проводит связь между первым элементом слов *val-sleginn* «убитый соколом» и *val-brá* «родимое пятно» (более точно: пламенеющий невус, *nevus flammeus*). Однако скорее всего эти слова происходят от двух омонимов: *valur* «сокол» и *valur* «павший в бою» (т. е. мёртвый, т. е. цвета Хель, т. е. иссиня-чёрный; ср. также другое название такого родимого пятна: *líkbrá* «трупное пятно»).

4 Здесь в оригинале также игра слов: *jórtur-dýr* «жвачное животное» и *jótrta* «пережёвывать жвачку», т. е. в переносном смысле — повторять одно и то же.

5 Исландское слово *euga* может значить как «ухо», так и «ручка (горшка и т. п.)».



Если войти в шипах на обуви в дом или проколоть альпенштоком отверстие в полу, и беременная женщина пройдёт по этим отверстиям от остриёв, то в подошвах ребёнка, которого она носит, будут отверстия.

Нельзя приносить верёвку, которой связывают овцам ноги во время стрижки, на хутор, где есть беременная женщина, поскольку тогда у ребёнка будет жёлтая полоса на груди и руках.

Нельзя приносить на хутор целое воронье перо, не отрезав перед этим у него остриё, иначе у беременной женщины родится ребёнок, который не сможет говорить.

Нельзя бросать «кость речи»⁶ собаке или в мусор там, где на хуторе есть безмолвное дитя или же в утробе матери, поскольку тогда ребёнок так и не заговорит, а нужно воткнуть эту кость в отверстие в стене или хорошенько припрятать другим образом, и тогда ребёнок заговорит быстрее.

Нельзя давать маленькому ребёнку ливер, если только он не умеет произносить слово «ливер», иначе он никогда не сможет произнести «л».

Нельзя ломать кость из овечьей ноги, поскольку тогда сломается нога у овцы, которой владеет или будет владеть этот человек.

Нельзя есть метки на ушах от овечьих голов, иначе станешь вором овец.

Нельзя есть масло с копчёным мясом, иначе никогда не станешь собственником земли.

Нельзя убивать овечьих вшей⁷, иначе не видать тебе удачи с разведением овец.

Нельзя стряхивать паука с паутины и нарочно рвать её, поскольку это дурная примета.

Когда паук повисает в доме на паутине, надо не рвать её, как здесь говорится, а подставить ему ладонь и сказать: «Вверх, вверх, рыбак, жена твоя лежит при родах, восемнадцать детей в охапке», или: «Греби, рыбак, вверх, если сулишь хорошее, вниз, если сулишь плохое».

Нельзя петь или читать стихи в кладовой, ибо так в кладовую призывается голод, или же «поёт несчастье в кладовой».

Рыбакам нельзя петь рядом со своей леской или неводом либо при расчистке места пристани, поскольку это приносит несчастье.

Собаку нельзя подпускать к рыболовным снастям, это помешает удачному лову, так же, если собаку держат на судне.

Голод и нищета всегда будет на том хуторе, где много охотятся на куропаток.

Нельзя причёсываться в постели, поскольку тогда мужчина сляжет, если только не сказать: «Я выбрасываю одр, а не гребень». Если женщина будет так причёсываться, у неё будут трудные роды, или она потеряет своего мужа.

Если веретено закрутить или заплести в голове у ребёнка, он из-за этого не вырастет.

Если дети режут свою еду ножницами, вместо того чтобы резать её ножом, они больше не вырастут.

Если люди режут кусок пищи от себя, вместо того чтобы резать к себе, то этот кусочек режут для чёрта.

Если человек разрывает плёнку на окне в доме, то он веселит чёрта.

Человеку, который не умеет читать (другие говорят, писать), нельзя писать или черкать на доске, льду или снегу, поскольку он тогда отписывает себя чёрту. Рассказывают, что однажды некто черкал на льду остриём палки, и когда он занимался этим долгое время, подошёл к нему человек и спросил, что он делает. Он сказал, что чертит каракули на вот этом куске льда развлечения ради. Тот попросил его подождать, пока он разберёт, что тут получилось, писака так и сделал, а пришелец осмотрел эти каракули и говорит: «Здесь не хватает всего нескольких знаков для того, чтобы ты отписал себя чёрту». Пришелец был на самом деле ангелом, посланным с небес.

Если человек добровольно сжигает свои волосы, он сжигает своё богатство.

⁶ *Málbein* — подъязычная кость (*os hyoideum*).

⁷ *Sauðalús (færilús)* — рунец овечий, кровососка овечья (*Melophagus ovinus*); это не вошь и не клещ, хотя внешне очень похож.



Если босоногий человек одевает сперва полностью одну ногу, то он одевает себя в неудачу (он изменяет), а если он раздевает сперва полностью одну ногу, то он снимает с себя удачу (он веселит чërта).

Если человек срывает траву, которая растёт внутрь через окно или вниз через кровлю⁸, тогда он лишится какого-нибудь родственника.

Если человек обнимает двери (положив руки на противоположные косяки), он по меньшей мере желает кому-нибудь смерти из тех, кто внутри.

Нельзя приносить воронов кремень [обсидиан] на хутор, он вызывает ссоры между людьми (домочадцами).

Нельзя приносить огонь в дом, где уже есть огонь, поскольку это увеличивает несогласие.

Если человек (ребёнок) ходит задом наперёд, этим он опускает свою мать в землю.

Если нестойко держащийся на ногах ребёнок потрогает снизу стельную корову, у неё опухнет вымя.

Если дети сквернословят, языки у них покрываются чёрными пятнами.

Если ребёнок зажжёт ветку или спичку и станет махать ею туда-сюда, пока она горит, то следующей ночью он уписается.

Если ребёнок выйдет наружу через окно, нельзя пускать его обратно через дверь, потому что тогда он больше не вырастет, а надо велеть ему войти обратно через то же окно.

Если дети поют или читают стихи над своей едой, никакой пользы им от неё не будет (останутся такими же голодными, как прежде).

Если человек трясёт крючком для котла подвеску для котла, он веселит чërта.

Если двое читают одновременно каждый свои стихи, они веселят чërта.

Если человек сидит с пустыми руками [т. е. бездельничает], он держит на коленях семеро дьяволов, а восьмого из них качает на руках.

Если человек ходит с руками за спиной, то он ведёт под уздцы дьявола — и это плохой поступок.

Если гребец оставляет какую-либо часть весла выступающей из своей руки [т. е. держится не за концы вёсел], тогда дьявол гребёт вместе с ним.

Если человек снимает косовище, не наточив до этого косу, тогда чёрт испражнится на кромку лезвия, так что коса больше не будет хорошо косить с этим лезвием.

Если человек растит себе длинные ногти и затем срезает их все разом, не разделив на части, то он обувает чërта.

Когда человек стрижёт или режет свои ногти, всегда нужно разрезать или разделять каждый ноготь натрое, поскольку иначе чёрт складывает из них полную обшивку в корабле мёртвых. Однако о ногтях до сих пор говорят, что если их срезать целиком, то чёрт соединяет их вместе и строит из них прекрасные корабли или гребные лодки. Другие говорят, что он только сколачивает ими свой корабль.

Однажды случилось у подножия Ёкюля так, что одна судовая команда пришла к морю несколько позже других, и они приняли корабль, что там стоял, за свой, поскольку он стоял на том же месте; корабельщики в спешке спустили на воду своё судно, поскольку им показалось, что они слишком долго спали. Но когда они отошли недалеко от берега, судно утонуло, и все, кто был на нём, погибли. Но те, кто отплыл ранее в то утро от той же пристани, рассказывали, что им показалось, будто тот корабль был построен сплошь из одних человеческих ногтей, но при этом был на диво красив. Эти рассказы о стрижке ногтей и о солнце, преследуемом волками⁹, вдобавок к до сих пор

8 Здесь эта трава названа словом *húsheigull*, однако её иногда называют также просто *heigull* (подробнее об этом слове см. *Íslenzk tunga. Tímarit um íslenska og almenna málfræði*, 4. árg., Reykjavík, 1963, bls. 129–131) или же *lukkugras* «счастливая трава», *lukkustrá* «счастливая соломинка, травинка».

9 См. об этом «Знаки в небе» (I. 654–655).



распространённому обычаю оставлять обрезки кожи от большого пальца или от пятки, когда кроют обувь¹⁰, — почти единственные остатки, насколько я знаю, от древних мифов здесь в стране.

Если человек стрижёт волосы при убывающей луне, то волос убавится или же они выпадут, но будут расти, если стричь при растущей луне.

Если человек повернётся на север при стрижке волос или ногтей, то он проживёт недолго.

Если человек машет вокруг себя палкой, плёткой, прутом или чем-либо, что издаёт свист, то этим человек отпугивает от себя святой дух; другие говорят: «Этого нельзя делать, поскольку никто не знает, что обитает в воздухе».

Нельзя показывать на небесные светила или пренебрежительно говорить с ними, поскольку за это как-нибудь отомстят¹¹.

Если бросить камень в море, оно разгневается, и на море начнётся волнение, которое погубит много кораблей.

Если камень бросить над судном, когда оно отходит от берега, оно погибнет и не вернётся обратно.

Если показывать рукой на корабли в море или считать их, они погибнут.

Если подметать мусор на площадке перед домом, нагрянет сильная буря.

Нельзя строить гримасы в зеркале, поскольку тогда лицо перекосится.

Никто не дал бы другому «сыновью рыбу»¹², и [тем более] хорошая мать — своему ребёнку, если бы она знала, что от этого зависит¹³.

Если собака наступит лапами на посудину, из которой едят, собачья сыпь появится на руках и лице того, кто поест из этой посуды.

Если священник выходит в море на вёслах, церковь тем временем должна стоять открытой, и тогда он благополучно вернётся на сушу, но в противном случае — нет; нельзя также проветривать книги, пока священник в море.

Если человек ест тюленью почку и даст её своему другу, чтобы они оба поели, тогда они станут врагами на всю оставшуюся жизнь.

Если человек съест глиста в рыбе, у него появится лишай (сыпь) на конечностях¹⁴.

Если нагар от свечи горит, упав на пол, его нельзя тушить, но он должен погаснуть сам. Это является величайшим актом милосердия; а тот, кто поступит иначе, станет особенно неудачливым. Дело обстоит так, что на востоке мира живёт народ, у которого нет ни мира, ни покоя дольше, чем горят такие нагары. Другие говорят, что аульвы зажигают свои свечи от этих нагаров. — Если человек позволяет свече капать помалу, это производит мучения, и тогда этот человек будет долго мучиться перед смертью.

Нельзя пить с края горшка или переступать через горшок, поскольку тогда человек не сможет расстаться с жизнью, пока не перевернуть горшок над его головой при последнем издыхании.

Если человек кладёт свои чулки себе под голову, он не сможет умереть, пока чулки не лежат под его головой.

Если в перине только перья куропатки, человек не может умереть.



¹⁰ См. про башмак Видара в гл. 51 «Видения Гюльви».

¹¹ См. об этом «Вор и месяц» (л. 655).

¹² «Сыновья рыба» (*sonarþfiskur*) — некая рыба, потомок палтуса и трески, которой народная молва приписывала различные сверхъестественные свойства (например, если эта рыба — первая, которую отведают ребёнок, то он никогда не будет страдать от морской болезни; также считалось, что Дева Мария давала эту рыбу Христу — отсюда, вероятно, такое её название).

¹³ Это рассказывается со слов женщины-трётля. — Прим. Йоуна Ауртнасона.

¹⁴ Здесь — непереводимая игра слов: исландское слово *hringormur* может значить как паразита в рыбе, так и лишай (грибок) у человека.



«Ей ведомы судьбы...» Пять песен, посвященных Великой Матери

Мария ЮЛИНА
(РАНХИЛЬД)

Есть в северной музыке песни эпические, под них одинаково хорошо и дрова рубить, и код писать, и в толпе прыгать. Под «Raise Your Horns» тысячи голосов сплетаются в единый рык, сотни рогов взлетают вверх, и слышно это, кажется, даже в Вальхалле.

Есть песни ритуальные, шаманские, трансовые. Одновременно затягивающие и пугающие. Такие, как у Heilung: при всей их умопомрачительной красоте долго их слушать не получается: кажется, из этого путешествия можно и не найти дорогу назад.

Есть колыбельные, вроде «Byssan Lull» у Myrkur: проходят века, а матери всё так же укачивают младенцев под эту мелодию.

Есть даже (боги, простите меня) пародийный «Norwegian Reggaeton» у Nanowar of Steel, под который прекрасно отплясывать с пылесосом в руках.

Есть и залихватский нейросетевой эпик, которого за последний год стало даже больше, чем реальных релизов, и (признаюсь в страшно) к которому автор статьи вполне себе благосклонен, хотя и знает, что это, строго говоря, какой-то позор.

А Фригг посвящают музыку совсем не похожую ни на одну из этих. Она не концертная — под неё не попрыгаешь. Ее сложный рисунок не годится в колыбельные. И уж точно эта музыка не для уборки квартиры. Она — для особых случаев: тихая, странная, завораживающая. Такая, каким, возможно, был бы голос самой Фригг, если бы она, вопреки словам Фрейи в «Перебранке Локи», однажды всё-таки заговорила о судьбах всего живущего.



1. Kjell Braaten «Frigg» (2021)

Кьелль Бротен — самобитный норвежский музыкант, известный как своими сольными альбомами, так и коллаборациями с Wardruna, а также с композитором Тревором Моррисом, с которым они вместе работали над саундтреком к сериалу «Викинги: Вальхалла». По собственным словам Кьелля, он «через музыку оживляет прошлое в настоящем». И, надо сказать, получается у него удивительно хорошо. В работе Кьелль использует традиционные инструменты: реплики древнейшей (ок. 1600 г.) сохранившейся норвежской лиры Кравика (кстати, композиция «Frigg» исполняется именно на ней), англосаксонской лиры из Саттон-Ху, морахарпу и органиструм.

«Frigg» была записана вживую 10 июля 2021 года на Бронсеплассене (Bronseplassen), в реконструированном поселении бронзового



века на юге Норвегии. Само место — это буквально ожившая история: длинный дом, лабиринт, лодки-берестянки и отдельная экспозиция по мотивам находок Осебергской ладьи. Атмосфера места так органично вплетается в музыкальный ряд, что Бронсеплассен здесь можно считать полноправным соавтором. Именно поэтому я обязательно и непременно рекомендую найти запись выступления на YouTube: это как раз тот случай, когда музыку не только слушают — ею любят.

Голос Кьелля ведет мелодию очень скупой, почти как заговор. Текст на норвежском начинается формулой, которая сама как будто взята из Эдды:

*Бурю она видит,
Ответ она знает,
Утраты гнёт,
Слеза без утешения.*

Кьелль сам называет свою песню «гимном мудрейшей из богинь — богине женщин, рождения и личной скорби».

*Боль обжигает,
Крик оборачивается
Дрожью в груди —
Жизнью ребенка.*

И правда, что это, как не гимн Великой Матери?

2. Seiðlæti «Frigg» (2017)



Вторую строчку нашего импровизированного хит-парада занимает композиция «Frigg» из

альбома «Þagnarpulur» исландского дуэта Seiðlæti, название которого примерно можно перевести как «Песнь сейда». Композитор и певица Уннур Арндисардоттир (Unnur Arndísardóttir) и поэт Рейнир Катринарсон (Reynir Katrínarson) задумали альбом «Þagnarpulur» как посвящение семнадцати северным богиням. «Столетиями их имена предавали забвению, как и имена многих женщин и богинь в других мифологиях мира. Сегодня мы хотим вернуть каждой богине ее голос». Композиция «Фригг» открывает альбом, как и положено при подношениях верховной богине: первая чаша и первая слава всегда по старшинству.

Текста в песне — всего-то полторы строчки. Но начинаются они со знаменитого и, как принято считать, самого мощного рунического сакрального слова ALU. Исследователи полагают, что это слово, возможно, восходит к древнейшей североевропейской основе al, означающей магическую силу и магию вообще. Антон Платов в своей книге «Руны: два тысячелетия магической традиции» рассказывает, что наиболее общая трактовка его смысла подразумевает обережную функцию и функцию привлечения блага, а на более глубоком уровне — посвящение, магическую силу и власть, мудрость.

Ну что тут еще сказать — идеальное начало для композиции «Frigg» и для всего цикла посвящений.

Alu wromlo omi

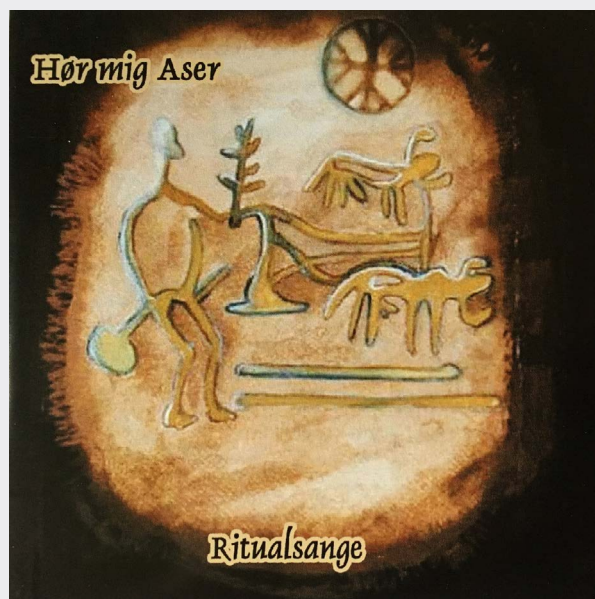
*Прислушайся к шелесту крыльев —
и ты постигнешь чувства.
Я лишь однажды бываю собой
и упускать это приключение я не собираюсь.*

3. Gudrun Gotved og Søren Hammerlund «Friggs bøn» (2005)

Песня «Мольба Фригг» (Friggs bøn) из датского альбома Гудрун Готвед (Gudrun Gotved) «Слушайте меня, асы» (Hør mig aser, 2005) совершенно особенная и абсолютно ни на что не похожа в нашем списке (да и вообще). Во-первых, она входит в состав сборника ритуальных песен, задуманного Гудрун не для концертов и сцены, а для тех, кто сам практикует ритуальную деятельность и проводит обряды в духе Северной



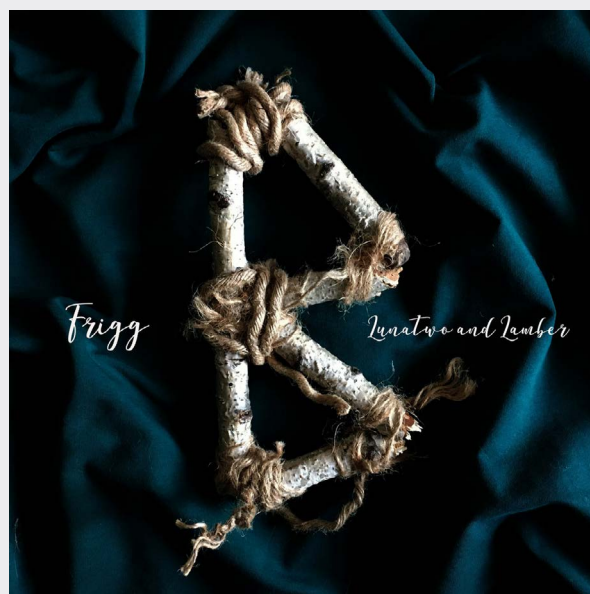
Традиции. И это уже сразу ничего себе находка. Во-вторых, совершенно особенная и автор проекта, известная в языческом мире как «Вельва из Рибе»: практикующая вельва, автор книг по Асатру и северной мифологии, сотрудник живого музея эпохи викингов Ribe Vikingecenter, где отвечает за ритуальную часть (так и написано «работает вельвой»).



И в-третьих — совершенно особенная и сама композиция. За музыкальное сопровождение отвечает только шум вьюги, и при первых же звуках сразу оказываешься где-то в междумирье, откуда наблюдаешь разговор богов. Строго говоря, Мольба Фригг — это не обращение Фригг в первом лице. В этой песне находит свое отражение миф «Младшей Эдды», в котором Хермод приезжает в Хель просить о возвращении Бальдра, а Хель ставит условие: если все живые и мёртвые оплачат его, он вернётся к асам. Мольбы Фригг мы здесь напрямую не слышим: за неё говорит сам миф. Это ей, матери Бальдра, Хермод обещал вернуть сына; это её горе движет всей сценой. По условию Хель Бальдра нужно буквально выплакать из царства мёртвых, и в припеве раз за разом возвращается одно древнеисландское слово: «grátinn», оплакан, выплакан. В исполнении Камиллы Принс, вокалистки проекта, древний текст сам становится мольбой: женский голос на древнеисландском зовёт камни и деревья, всё живое и неживое оплакать Бальдра вместе с его матерью.

4. Lunatwo and Lamber «Frigg» (2023)

Лунату и Ламбер (Lunatwo and Lamber) — старые знакомые «Северного Ветра», мы рассказывали об этом талантливом сибирском дуэте в 2021 году в 35-м номере. Тогда мы писали об их альбоме «Animalia», в котором значительное место занимает образ Трикстера (и все мы знаем, как его зовут в скандинавской версии).



А в мае 2023-го, ровно на Бельтайн, у них выходит сингл «Frigg», и, видят боги, эта песня самая светлая и танцевальная в нашем списке. Только танец здесь особенный, завораживающий, гипнотический, так и видится: простоволосая босая девушка медленно кружится в ночном поле с бубном в руках, и звезды кружатся вместе с ней, сливаясь в единую спираль, уводящую слушателя за пределы этого мира. Сам релиз девушки сопроводили одной строкой на английском: «If the gods teach me to live, I will become the happiest of people» («Если боги научат меня жить, я стану счастливейшим из людей»). После Мольбы Фригг эта песня звучит как глоток свежего воздуха: великая богиня здесь не скорбящая мать, а та, кому доверяют самое простое желание — научиться жить. ➤



5. Wardruna «Rotlaust tre fell»

(2013)



Ну и куда же в таком списке без моих нежно любимых Wardruna. В 30-м номере «Северного Ветра» мы печатали девять песен, которые, по мнению редакторов журнала, являются наиболее полным отражением Северной Традиции в музыке. И композиция «Rotlaust Tre Fell» открывала этот список. Строго говоря, «Rotlaust Tre Fell» — не сольный гимн Фригг. Начинается она с призыва рассвета, предков и сил всех миров, а затем один за другим звучат имена тех, кого зовут присутствовать при этом почти космогоническом действе:

*Приди, всеотец Один,
Приди, мать моя Фригг,
Придите, мудрые ваны,
Придите, древние турсы.*

И вот здесь ради одной только строчки «Kom moder min Frigg» («Приди, мать моя Фригг») «Rotlaust Tre Fell» совершенно заслуженно оказывается в нашем списке. Названная сразу за всеотцом, Фригг встаёт с ним вровень: здесь она первомать, та, от которой начинается любой род и берет начало все живое.

Однажды мне посчастливилось побывать на живом концерте Вардруны под открытым небом, и это до сих пор остаётся одним из моих самых сильных экстатических переживаний. Именно в этой песне голос Эйнара менял пространство, переписывал время — и вот уже вокруг тебя не современный город, а Северный лес, и уже горит ритуальный костер и произнесены первые слова искренней молитвы, призывающей в круг всех Древних. После четырех разных музыкальных портретов Фригг она наконец оказывается там, где ей и положено быть: в самом центре мира — рядом с Одином, норнами, предками и корнями Иггдрасиля.

И больше во всем мире нет никого. Только ты. Только боги. И ваш разговор уже начался... ❖



Рассказ из древнескандинавской жизни

*Рассказ был впервые напечатан
на сайте Северная Слава
(прислан Григорием Ганзбургом)
<https://norroen.info/articles/sviridenko/koldun.html>*

*Печатается с сокращениями
по авторизованной машинописи
из архива редакции журнала «Нива»,
хранящейся ныне в РГАЛИ (ф. 335, оп. 1, ед. хр. № 296).
Публикация Г.И. Ганзбурга.*

С. СВИРИДЕНКО

Колдун¹

Словно гриб, выросла хижина колдуна посреди громадного древнего леса: ядовитый, неприятный на вид гриб, — островерхий, серовато сизый, с длинною седою бахромой по краям острой кровли, казавшейся шляпкою гриба. Она выглядела так оттого, что странные, лиловато серые мхи, не росшие нигде в другом месте, сплошь покрыли кровлю, сложенную из речной осоки, и свисали по краям легкими сизыми космами. Еле видно было под ними крохотное окошечко с тяжелой ставней. Покосившаяся дубовая дверь вросла в землю. Вся хижина, точно припугнутая чем-то, жалась к земле, к травам и мхам — словно боялась, что ее растопчут косматыми ногами угрюмые лесные великаны, со всех сторон теснившиеся вокруг нею, и протяжно шумевшие день и ночь своими густыми вершинами... Так же как хижина, держался ея хозяин, колдун — ёжась, крадучись, тоже как будто боясь быть растоптанным.

Но он боялся не деревьев лесной чащи, а людей, приходивших туда. А эти люди боялись его. И он давно уже привык, что все, молодые и старые, всегда, неизменно, выказывали по отношению к нему только страх и нелюбовь. Даже когда у него просили услуг; даже когда приходили за помощью. Даже когда платили ему за эту помощь подачками — порою скупыми, часто щедрыми, потому что германское племя любит давать и одаривать — но всегда бросаемыми с презрением, как нечистому животному.

Колдун был очень безобразен. Мать его родилась среди лапландцев, и от нея унаследовал он раскосые глаза и черные волосы — гладкие, прямые, блестящие, с некрасивым зеленоватым отливом. Отцом был финн, и от него сын получил тяжелое, угловатое тело, широкия скулы и крупный рот с мелкими рыбьими зубами. Тупой короткий нос сидел не прямо посередине лица, а чуть ближе к правому глазу, который был выше левого. И левое плечо было выше правого, а правый бок выдавался вперед.

¹ Рассказ написан в начале XX века. Орфография и пунктуация оригинала сохранены.



Весь человек казался перекошенным. Морщины бороздили дряблую землисто-бледную кожу лица — такую, какая бывает, согласно поверию, у подземных карлов, не выносящих солнечных лучей. Неровная, редкая чёрная брови всегда были наморщены, всё лицо хмурилось злобно и недоверчиво. Впрочем, если бы подойти ближе и заглянуть в глаза — можно бы увидеть, что они смотрят вовсе не зло; желтовато-серые, маленькие, печальные, они напоминали те глаза, которые бывают у очень добрых и очень забитых собак... Только никому не приходило в голову присматриваться к глазам колдуна. А он почти всегда потуплял их, говоря с кем-нибудь.

Разговаривать с людьми ему приходилось не очень редко, несмотря на то, что он поселился в лесной глуши. Раньше он пробовал жить среди людей, в селении. Ему грозили, дважды поджигали его лачугу. Наконец пригрозили, что живьём сожгут в ней его самого, если он не оставит селения.

Он перебрался в лес, далеко от людей. Тогда люди стали приходить к нему...

У него просили целебных трав против болезней. Наговоров на оружие, укрепляющих мечи и копья, делающих щиты и брони непроницаемыми для ударов. Волшебных трав против порчи. Заклятий против пожара и наводнения... И ещё многое, многое другое приходили получать от него — многое, без чего люди не могли жить, но чего не умели делать сами и что ходили выпрашивать у ненавистного колдуна.

Так всегда было... или, по крайней мере, очень давно. Смутно помнилась колдуну далёкая пора — когда его безобразное тело было оторочески худощаво, а руки слабы. Тогда он жил на родине, в земле Суоми, среди людей, которые не были враждебны ему. Пришла война; его взяли в плен из разорённого селения, со всеми другими. Его увели могучие светловолосые воины в сверкающих бронях, потом увезли на корабле — далеко, далеко; так ему казалось... Он стал невольником у одного из них; этот человек был добр к нему, не бил, кормил досыта, а под конец отпустил его на волю в народном тинге — в годичном вече. Он мог бы вернуться на родину; но не смел и не умел за это взяться. Сторона Суоми была далеко — он позабыл, где; он не знал, как попасть туда... За долгия зимы в чужбине он оторвался от родной земли. Его робкая косная душа не осмеливалась идти своим путём, уйти из враждебного и чуждого мира, куда забросила судьба. И не легко было в те давние годы переходить из края в край одинокому, тихому духом человеку. Долги были пути, далеки были племена друг от друга... Он остался.

С тех пор, как его отпустили на волю, он занимался тем делом, которому начал учиться ещё у матери — а потом, по природному влечению, продолжал учиться один; и другая мать помогала ему — великая древняя Мать, которая ласково дышит в лесной тишине, и плачет холодными летними росами, и осеннею ночью грозит тысячезвучным голосом бури... У этой Матери нашёл он приют, когда люди вытеснили его от себя. И проводил своё время над корнями и травами, над куревами и варевами — ища во всех них того, что исцеляло и что губило; что унимало боль и что причиняло ее. Он не для людей заботился об этом — он не сумел бы сказать: для кого и зачем... Но к этому влекло его всегда, и оно наполняло его жизнь.

Он врачевал и гадал; и колдовал... он чуял тайные силы, неведомые людям силы древней Матери — и терпеливо испытывал их у трав и корней, у камней и мягкой земли.

Зимы проходили за зимами, и всё новые морщины ложились на скуластое лицо колдуна; и всё новые седые косы мхов свисали с краёв старой кровли над его хижинкой — а хижина глубже и глубже вросла в землю, в мягкую, мшистую, влажную землю древнего леса...

Был вечер. Алая заря обливала лучами стволы деревьев — слабыми, мелкими лучами, просеянными сквозь густую лиственную чащу, точно измельченными в дождь румяных искр...

Тихо было на прогалине, где уютилась хижина колдуна. И вдруг тишина нарушилась бегом и криком и шелестом лёгкой одежды: девушка прибежала к хижине и, задыхаясь, упала у порога.

Колдун вышел и наклонился над нею. Она вздрогнула и подняла нежную белокурую головку с большими испуганными глазами, карими и кроткими, как у лани. Перевела дух с усилием и простионала:

— Колдун, помоги мне! —



Он спокойно спросил своим тихим тонким голосом:

— В чем помочь?

Но она молчала и дрожала. И когда растрепавшиеся пышные волосы колыхались на ее голове под отблеском зари, они казались волнами золотистого пламени.

— В чем помочь, девушка? — повторил колдун. — Змеиные зубы повредили тебе тело? Или ты поела злых ягод с волчьих кустов?

— Нет, нет... — с тоскою ответила она.

— Ты увидела страшное в лесу? — продолжал он расспрашивать; медленно, спокойно. А сам глядел на ее волосы, и думал о том, как они красиво горят в вечернем свете: никогда ему не случилось раньше заглядываться на человеческие волосы — но эти были непохожи на все остальные.

— Ах, нет!.. — сказала девушка. И вдруг вскочила, задрожала, и схватила его за руку.

— Колдун, колдун, спаси меня! — закричала она громко.

Не понимая, он глядел на неё. А она озиралась по сторонам, как загнанный зверёк, потом опять посмотрела на него, увидела, что он не понимает, и сказала быстро:

— Спрячь меня! —

Но ему всё ещё было непонятно, и он в раздумьи покачал головой. Можно спрятать золотые кольца, можно спрятать редкий корешок: но как спрятать девушку?... и зачем?

Он опять глядел на ее красивые волосы, и тут заметил, что по плечам ее трепалось длинное покрывало, на бегу соскользнувшее с головы и разорванное лесными кустами. Он вспомнил, что такая покрывала люди германского племени надевают в день брака на головы невест. Тогда он присмотрелся; и заметил, что на девушке нарядная голубая одежда; серебряные змеевидные запястья обвивали ее обнаженные белые руки, ожерелье из дутых золотых трубочек блестело на шее. Колдун снова покачал головой.

— Я отдам тебе мои запястья, — торопливо заговорила девушка, по-своему истолковав его взгляд, — я отдам тебе мои ожерелья... только спаси, спрячь меня!

Колдун начал догадываться, и испугался.

— Кто хочет взять тебя, девушка?

— Они, они... — испуганно ответила она, — мои родичи... братья, дядя... они хотят отдать меня рыжему Эйнару. Я боюсь его! я пришла к тебе, колдун... укрой меня...

— Девушка, девушка... — сказал он робко.

— Я останусь у тебя, — продолжала она торопливо и умоляюще, — я буду работать в твоём доме... я буду прясть и шить для тебя, как служанка... только защити меня от них.

— Девушка, девушка... — повторял он растерянно, покачивая из стороны в сторону своей безобразной головой.

Она говорила ещё, говорила много слов, но он не слышал их. Из всего, что она сказала, у него ясно прозвучало в голове только несколько слов: «я боюсь его... я пришла к тебе... я останусь у тебя.» Эти слова он продолжал слышать и тогда, когда она стала говорить уже совсем другое: и дивился, и не мог надивиться их смыслу. Так странно было, что девушка из селения боялась кого-то больше, чем колдуна; что к колдуну пришла она просить защиты, — точно считала его человеком; добрым, сильным человеком, который мог помочь ей — против других людей!... Разве он в силах был что-нибудь сделать? Он мог спасти от змеиного зуба, от звериных когтей, от ядовитого сока лесных растений... Но от людей? Он не знал таких чар, которые предохранили бы от людской жестокости и своевластия...

Колдун думал обо всём этом, и смотрел на девушку. Заря померкла и ее волосы больше не сияли над головкой огнистым золотом; но теперь ему казалось, что сияют ее глаза, большие кроткие глаза молодой лани. Его удивляло: откуда блеск в ее глазах, когда кругом уже становилось темно?...

Колдун хотел сказать: «Я не могу тебе помочь, я не смею принять тебя в свое жилище... Твои родичи узнают, что ты здесь, они приведут сюда всех своих соседей. Сильные люди отнимут тебя,



и убьют колдуна за то, что он осмелился тебя защищать... и сожгут его хижину... Может быть, убьют и тебя из мести, в наказание... Уходи отсюда, уходи скорее!»

Он хотел сказать это, но молчал. И смотрел на девушку, которая стояла перед ним, нежная и бледная, как белый весенний цветок, и говорила жалобные молящие слова звонким и певучим голосом, похожим на ласковый плач ручья... Он не разбирал смысла её слов, а только вслушивался в мягкий певучий голос, и ему становилось мучительно жаль беглянки, которую приходилось прогнать, отказав ей в желанной помощи... Это было ново для колдуна; до сих пор он всегда исполнял то, о чем его просили, — по крайней мере, пробовал это делать. Не то что бы ему всегда жаль было тех, кто прибегал к его помощи; по большей части они были ему безразличны. Иногда опасны и противны. Но он привык всегда браться за то, чего от него требовали, он не умел поступать иначе...

Когда девушка замолчала, он вздрогнул. И опять хотел сказать: «Уходи скорее, я не могу помочь тебе!»... Но он встретил испуганный взгляд больших печальных глаз — и сказал совсем другие слова, таких, которых не ожидал от себя:

— Войди в хижину! Я попробую сохранить тебя от них.

И, говоря это, он сам дрожал от страха, и его раскосые глаза жалко мигали сморщенными веками...

Колдун натащил в хижину кучу мягкого камыша с берега лесной речонки, протекавшей в нескольких шагах; он устроил у очага мягкую постель. На очаг он поставил деревянную чашку с молоком, которое только что перед тем выдоил от своей козы, глиняную плошку с лесным мёдом, недавно вынутым из дупла; положил краюху ячменного хлеба... Его огорчало, что он не может больше ничего дать на ужин своей гостье; но больше никакой снеди не оказалось у него в хижине. Потом — он достал лучший свой нож, ещё отцовский, с детства сохраненный им — с бронзовым лезвием, с каменной, украшенной янтарём рукояткой — и тоже положил его на край очага.

У очага, на дубовой узкой лавке, сидела девушка; догорающий огонь освещал её, неровно пылая красными лучами. Опять сияли её волосы и глаза; и колдун дивился тому, как стало светло в темной закоптелой хижине с тех пор, как она сидела тут.

Он сказал, указывая на очаг:

— Поешь. После ляг отдохнуть сюда: камыш мягкий. Я каждый день буду приносить свежего для твоей постели. —

— Благодарю тебя, колдун... пусть тебя сохранят боги!

Он подумал: «Сохранят ли меня боги от твоих родичей?. Боги вашего племени, пожалуй, не захотят помогать финну... А наши боги?... они так далеко, они в нашей земле Суоми... услышат ли они, когда я буду звать их?...»

Ему опять стало страшно, но он старался не показывать этого и спокойно вымолвил:

— Я лягу у порога и буду стеречь тебя. —

Ему хотелось сказать ещё что-то, прежде чем уйти, но он снова залюбовался на сияющие волосы девушки, и молчал, стоя на месте и медленно, по привычке, покачивая безобразною головою.

Потом негромко спросил:

— Как тебя зовут, девушка?

— Ирса. —

Колдун вышел из хижины, взяв с собою старую истёртую медвежью шкуру, служившую ему постелью, и разостлал её на земле, у порога притворенной двери. Тут он и улёгся, чтобы провести ночь.

Он не засыпал, и дрожал от страха, вслушиваясь в знакомый шум леса. Он ожидал, что вот-вот раздадутся угрожающие человеческие голоса и звон оружия, покажутся факелы — и явятся люди, которые убьют его...

Но никто не приближался в эту ночь к жилищу колдуна.

Тихие туманы в серебряных одеждах выступили из чащи деревьев навстречу восходившему месяцу и сошлись на прогалине в лёгкий плывучий хоровод. Зеленовато серебристый свет месяца озарил туманы и углубил чёрные тени в густых зарослях. Ночные бабочки стали кружить над



сонными кустами, трепыхая своими большими мохнатыми крыльями. Беззвучно залетали чуткие ночные птицы.

Маленькие подземные человечки вылезли из своих норок и засновали бесшумно по узловатым корням вековых дубов и ясеней, зашныряли между высокими пышными травами — лёгкие и проворные, как земляные пауки. Водяная дева показалась у берега речки, почти скрытая высокими камышами, и медленно расчесывала янтарным гребнем свои длинные волосы, тёмно-зелёные, как подводные травы. Где-то очень далеко пронёсся по лесу вой волка-оборотня, печальный, полуволчий, получеловечий голос, и замер среди равномерного, певучего ропота леса... Из глубокой трущобы, из непроходимых зарослей глухо ответило ему сонное ворчание старого дракона, жившего в тёмной бездонной пещере, в глубине которой хранились веками накопленные золотые сокровища...

Люди не показывались.

Тихо проходила прекрасная летняя ночь — таинственная, почти тёмная, какую она бывает в конце месяца жатв, медленно скользила она по лесу, шелестя своими длинными одеждами, принося своим прикосновением благоухающую свежесть земле.

Проходила и прошла ночь — и никто не явился к колдуну.

В час предрассветной мглы он поднялся, отряхнул ночную росу с своей одежды из чёрных овечьих шкур, и уселся на корточках у двери. Он не смел отворить её и войти.

И когда мгла рассеялась и все ночные существа скрылись в свои тайныя, неведомыя людям обиталища, когда в солнечной колеснице понеслась по небу светлая богиня Сунна, красавица со сверкающим щитом, и первый луч, тонкий и острый, словно огненное копье, пронизал лесную чашу — тогда вдруг распахнулась низкая дверь хижины, так быстро и легко, как не умели отворять её руки колдуна, и на пороге показалась Ирса, в венце своих золотистых волос, молодая и чудесная, как лесное утро...

II.

Ни в тот день, ни в ближайшие дни, никто не пришёл к колдуну за Ирсой. И это было на счастье ему и девушке. Если б её убежище открыли тотчас же после бегства — после того несчастного брачного торжества, когда невесте, уже наряженной и украшенной для обряда, удалось тайно ускользнуть из селения — тогда, наверное, рассерженные родичи и жених, самовластный, крутой нравом вождь, беспощадно убили бы не только колдуна, а и беглянку. Но на её след напали не сразу. С богатого двора дяди, где Ирса, рано лишившаяся отца и матери, вытосла вместе с братьями, девушке посчастливилось добраться до реки; там она второпях отвязала от берега чёлн брата, вскочила в него, и дала нести себя по течению, очень быстрому в этом месте. Она не знала, куда ей направиться, она не обдумала ничего, в ней была только одна мысль: бежать, куда угодно, — лишь бы спастись от угрожавшего ей брака. Она решила, что бросится в воду, если увидит погоню за собою. Погони не было — в доме думали, что невеста ещё наряжается в женских покоях. У опушки леса, на повороте реки, чёлн прибило к берегу. Тогда Ирса, при виде леса, вспомнила про колдуна. Она никогда не видала его, и дорогу к нему знала только понаслышке. Но она помнила, что найти эту дорогу очень легко: стоило только всё время идти вверх по течению маленькой лесной речёнки, которая как раз неподалёку впадала в реку — и в конце концов нельзя было не прийти к той прогалинке, где стояла хижина колдуна... Правда, это было далеко — очень далеко — и колдуна Ирса боялась по рассказам. Но своего рыжебородого жениха она боялась ещё больше; и в селении никто, никто не согласился бы укрыть её против воли родичей... это она знала... И она решила искать прибежища у колдуна. Она выскочила на берег, и изо всей силы оттолкнула чёлн, который снова поплыл по течению. Долго, до самого вечера, пробиралась она по лесу; стараясь ни на шаг не удаляться от путеводной речки — то бегом, то едва передвигаясь, когда силы изменяли ей, то снова принимаясь бежать... К закату солнца она добралась до жилища финна...

Миновало много дней, пока родичи Ирсы узнали, где она находится. Увидев пропажу чёлна, стали искать её по течению реки; искали долго, потом начали думать, что она утонула.



Уже близилась новая смена месяца, когда старая женщина, пришедшая к колдуну за целебной травой, увидела на пороге хижины Ирсу. Девушка хотела спрятаться, но было поздно. Вернувшись в селение старуха тотчас же, задыхаясь от удивления и ужаса, рассказала всем кого только встречала — и прежде всего родичам Ирсы — о неслыханном деле: пропавшая невеста находилась у колдуна!...

Случилось так, как колдун ожидал. Родичи собрали соседей и отправились все вместе в лес, за сбежавшей девушкой.

Колдун услышал их приближение и вошёл в хижину, где сидела Ирса, занятая починкой своей одежды: край голубого подола оборвался и она пришивала его толстой иглою из рыбьей кости, нашедшейся у финна.

— Ирса, они идут — произнёс он чуть слышно. Его сморщенное лицо побледнело, стало ещё более землистым. При его словах Ирса вздрогнула и выронила иглу. Расширившимися от ужаса глазами она уставилась на дверь.

— Я выйду к ним, — сказал он дрожащим голосом, — ты погоди.

— Нет, нет! — вскрикнула Ирса, — не ходи! останься у очага, очаг святое место... тут они не убьют тебя — а там — за порогом... —

Он тяжело перевёл дух:

— Тут будет так же, девушка... мой очаг не святой для них — очаг финна!... Нет... лучше их встретить. —

Он дрожал всем телом, говоря это; но всё-таки, не медля ни мгновения, повернулся и вышел.

Пришедшие уже окружали его хижину.

Он увидел то, что ожидал — блестящие топоры, копья, рогатины, на некоторых даже чешуйчатые брони; русые бороды, светлые кудри на обнажённых или покрытых шлемами головах, могучие руки, готовые для ударов, и грозные, разгневанные лица... Многие из этих лиц были ему знакомы — но теперь, от растерянности и страха, он не узнавал ни одного.

Съёжившись, сжавшись более обыкновенного, он остановился у порога, сясь не дрожать, ожидая первого удара...

Но удара не последовало. За истекшее время гнев успел поостыть у жителей селения. Если бы дело было тотчас после бегства Ирсы — они, без сомнения, с места накинулись бы на колдуна и убили его.

Теперь им стало уже не так к спеху отомстить.

Они начали с угроз и криков.

— Вот он, лесной чародей!

— Вор!

— Хитрый сын!

— Погоди-ка, оборотень!

— Финн проклятый!

Колдун стоял, опустив голову, потупив глаза и ждал, что они станут делать с ним.

Вперёд выступил дядя Ирсы, Торвин — коренастый седобородый старик в серой шерстяной одежде, с медвежьим мехом на плечах, в железном шлеме, украшенном воловьими рогами. Остальные замолчали, чтобы дать ему говорить.

— Финн, — вымолвил он густым, раскатистым голосом, уставив на колдуна большие, сердитые голубые глаза, — ты спрятал у себя девушку из моего дома, Ирсу, дочь Альфра, невесту вождя Эйнара?

— Да, — ответил колдун внятно. Его голос звучал глухо, но не дрожал.

Пришедшие ответили общим взрывом гневных криков. До сих пор многие из них ещё сомневались, что узнали правду от старой Оддны. Мало ли что иной раз померещится в лесу выжившей из ума старухе!... Но тут оказывалось, что ничего не померещилось: преступная невеста, сбежавшая в день брака, дерзко противясь воле своих родичей и самих богов, освящающих брачные



договоры — действительно ушла сюда, в лес, к иноплеменнику, безобразному колдуну!... Угрозы и брань возобновились, руки сжались вокруг древков и топорищ, многие подняли оружие...

— Тише, соседи! — остановил своих спутников Торвин, — сперва узнаем всё, как было. Говори, колдун, как попала к тебе девушка?

Финн заговорил, и его глухой тонкий голос звучал, по-видимому, спокойно:

— Девушка прибежала ко мне вечером, меньше двух девятидневий тому назад... она сказала, что её хотят насильно отдать в жёны одному из вас... я не знаю, кому... Она просила, чтобы я пустил её жить в моё жилище. С того времени она живёт здесь. —

На мгновение наступило молчание. Потом старик спросил угрожающим голосом:

— И ты взял у неё её запястья и ожерелье?

— Нет. Все её украшения остались при ней. Я дал ей берестяной коробок, куда она положила ожерелье, а запястья всегда надеты не ней.

— Ты давал ей волшебные напитки, чтобы заставить её остаться у тебя?

— Нет. Она сама просила, чтобы я пустил её.

— И ты не творил над нею заклинаний?

— Нет.

— Не окурив её зельями, не очертил волшебными знаками?

— Нет.

— Так я и поверю!... Как же она могла решиться поселиться с тобою, с уродом, с чародеем?!

Колдун ответил тихо и кротко:

— Она хотела спастись от человека, которого она боялась... Ей больше некуда было прийти. Только в реку, к подводным духам, или ко мне. Она боялась смерти и боялась того, кому вы отдавали её — и она пришла в моё жилище. —

В сущности, пришедшие не имели основания сомневаться в словах колдуна. Ни для кого не было тайной, что Ирсу насильно выдавали за буйного, прожившего уже пять десятков зим, богача Эйнара, — который в эту пору стоял тут же и слушал, с багровым от гнева лицом, слова колдуна. Лучше чем кто-либо, её дядя и братья знали, как страстно желала девушка спастись от этого брака. Но отправиться к финну!...

— Что ж, — закричал один из братьев Ирсы, возбуждённо подступая к колдуну, продолжавшему неподвижно стоять у порога, — ты, пожалуй, без всякой ворожбы заставил светловолосую красавицу разделить ложе такого уродца, как ты, и гладить твои грязные пальцы?... —

Прежде чем финн успел что-нибудь ответить, дверь хижины распахнулась, и Ирса переступила через порог. Она была бледна, как мёртвая, и большие глаза её блестели. Всё время, пока перед хижинкою вёлся разговор с колдуном, она стояла за дверью и подслушивала; и когда до её слуха донеслось позорное обвинение из уст брата, она, позабыв свой страх, вышла к преследователям.

— Ты лжёшь! — закричала она брату, и её певучий голос звенел от негодования. — Колдун не касался меня! Он меня чтит, как если бы я была дочерью его матери. Его глаза даже не видели меня на ложе: все эти ночи он спал либо у порога хижины, либо в боковой клетушке, где стоит его коза... Именем Фригги, высокой хранительницы брака и очага, я клянусь вам: я чиста. —

— Мы тебе верим, славная девушка! — закричал из толпы воинов звучный молодой голос.

— Верим, верим, — повторили многие, хотя и не так дружелюбно, как тот, кто кричал первым.

Действительно, достаточно было увидеть рядом колдуна и Ирсу, чтобы возможность близости между ними представилась дикой, чудовищной, совершенно отказывающейся войти в сознание.

— Я бы и без клятвы не поверил тому, что Асвин выдумал, — вмешался другой брат Ирсы, похожий на неё светловолосый с тёмными глазами, — красавица сестра так же подходит в подружки этому уроду, как белая лебедь кроту... —

— Ну, да! — со смехом подхватил тот же звучный голос, который давеча первый крикнул. — А Эйнару она подстать... как лебедь быку. —



Некоторые из воинов засмеялись, а Эйнар схватился за меч, обернувшись в ту сторону, где стоял шутник. Это был молодой витязь Сигурд, могучий красавец с телом исполина и детскими глазами, голова которого, в густых золотистых кудрях, оказывалась выше всех шлемов, видневшихся поблизости от него.

Широкоплечий рыжеволосый Эйнар был рассержен насмешкой — но так как Сигурд умел одной рукой согнуть толстую железную полосу и мог нести на своих плечах молодого коня, что было всем известно в селении, то Эйнар предпочёл пока не затевать ссоры с ним, и сдержался.

Между тем, дядя девушки обратился к ней:

— Как ты смеешь, дерзкая девчонка, призывать имя Фригги! Богиня брака отвернулась от тебя, она накажет негодницу, которая убежала от родичей, выбравших ей мужа и принявших за неё выкуп звонким серебром!...

— Я не провинилась перед нею, — смело ответила Ирса, — я ещё не дала обета Эйнару, и обряды брака не соединили нас.

— И ты сбежала к финну!

— Я живу под его кровом, как жила бы его сестра. Богиня не может гневаться за это. —

Ирса заметила, что многие глаза становились менее враждебными, глядя на неё; особенно у молодых.

— Всё равно, — круто оборвал Торквин. — Теперь конец твоему прятанью и бабьим причудам. Ты пойдёшь с нами... а этого кудесника мы навсегда отучим прятать в своей берлоге наших девушек. —

Ирса задрожала. И как ни был силён её страх за себя, но ужас охватил её, когда она подумала об участи, ожидавшей колдуна. Ей стала нестерпима мысль, что этот человек погибнет из-за неё. И, повинувшись внезапному самоотверженному порыву, она хотела кинуться вперёд, упасть на колени перед этими людьми, и умолять их пощадить колдуна — несчастного, ни в чём не повинного — а её взять... с нею сделать всё, что угодно!...

Но финн заметил её движение, и остановил её.

— Стой, девушка, — сказал он тихо.

Он, по-видимому, успел вполне справиться со своим страхом. По крайней мере, этот страх уже ничем не проявлялся наружу. После того, как появилась Ирса, он успел украдкой оглядеть пришедших людей. Он увидел, что на лицах их не было той нерассуждающей ярости, которая делает вооруженную толпу способною на любое злодеяние. Многие лица выражали больше любопытства, чем злобы. Иные — были сурово равнодушны. Иные — как молодой Сигурд — даже с участием смотрели на Ирсу. Мало того: в некоторых он замечал беспокойство, почти боязнь. Он заметил, что многие держали зажатые в кулак пучки колосьев и ветки черёмухи — очевидно, чтобы предохранить себя от чар... И сам дядя Ирсы всё время не отнимал левой руки от священного знака, висевшего на ремешке у него на шее: маленького костяного изображения громового молота бога Тора. Очевидно, и этот человек втайне опасался чар финна.

И в то мгновение, как Асвин и другие с угрожающим видом двинулись к нему, он быстро попятился к двери — но, вместо того, чтобы скользнуть в хижину, вдруг, мгновенно, присел на корточки, подняв обе руки над головою.

Подошедшие поняли: — словно под действием невидимой силы, они отпрянули назад.

— Не колдуй, проклятый! — закричал Асвин, поднимая топор. Но голос его звучал неуверенно, и он тоже остался стоять на месте.

— Я не колдую, — сказал финн протяжным, тонким голосом, более звонким и слышным, чем тот, каким он говорил обыкновенно, — я ещё не колдую... я не хочу вам зла, люди! Но нехорошо будет, если вы убьёте колдуна... —

Не меняя положения, не поднимая глаз, он продолжал нараспев, слегка качая головою:

— Нехорошо бывает в доме у тех, кто причинит зло колдуну... Тёмные птицы с костяными крыльями летают ночью и гасят огонь в очагах!... Бойтесь болезни, бойтесь озноба, бойтесь холодной



силы земли!... Есть такое, что тихо войдёт к вам — если вы убьёте колдуна — войдёт без двери, войдёт без окон... и обгрызёт то, что не зарастёт; и ранит то, что не заживёт. Придёт, и поселится, и будет жить у вас, и вам не даст жить... У тех, кто убьёт колдуна, заведётся в доме тайное и тёмное; и будет осушать мёд из ваших рогов, и сдует румянец с ваших лиц... —

Никто не перебивал говорившего.

Им стало жутко от его слов. Они видели, что слабый, беззащитный человек не боится их — совершенно спокойно угрожает им в зловещих, наполовину непонятных словах... значит, он в самом деле был в силах навлечь на них, после смерти, те таинственные напасти, о которых говорил?

Всем было не по себе. Только один Сигурд по-прежнему беззаботно, без малейшей тревоги, смотрел своими ясными глазами. Но он с самого начала и не собирался нападать на колдуна, и пришёл без всякого оружия, просто из ребяческого любопытства...

Колдун говорил:

— Я не хотел бы, чтобы холодные бледные Мары стали ходить по вашим дворам... кровь колдуна покажет им дорогу. От последнего вздоха колдуна народится ядовитый дым. Рогами вверх взойдёт над вами месяц, грозный месяц, месяц умерших! Так будет, если вы убьёте колдуна... —

Он украдкой окинул взглядом лица, чтобы убедиться в действии своих слов, потом снова потупился и продолжал тише, жалобным голосом:

— И кто поможет вам, когда не будет колдуна? Кто даст травы от больного озноба, кто даст курения, помогающая матери родить младенца? кто заговорит кровь, когда принесут раненых железом людей и зубами зверей?... Ой, горе, ой, горе будет вам без колдуна! Раз, только один раз умрёт колдун; а много умрёт после него... и некому будет помочь... А Безымянное станет ходить из дома в дом, кругами ходить будет около вас, кругами обводить долю вашу! Ой, горе, горе! —

Колдун замолчал. Долго молчали и те, кто слушал его.

У одного мелькала мысль: «Моей жене придётся рожать через две смены месяца... как быть без колдуна?» Другой думал: «Моя ломота в суставах вернётся по осени... Что делать без трав колдуна?». «У меня захворал племенной бык, — соображал третий, — только финн умеет заговаривать скотину»...

И у большинства преобладало в сознании одно: «Не след накликать на себя всякое лихо из-за проклятого чародея»...

Когда все ещё стояли молча, раздался весёлый голос Сигурда, громкий и решительный:

— Колдун прав, оставьте его в покое!... В селе будет плохо без него... а за что его убивать? Что он спрятал у себя девушку? велика беда!... И он молодец, не боится смерти. Не троньте его! —

— Пожалуй... — раздались нерешительные голоса:

— Сигурд верно говорит...

— Не стоит убивать колдуна...

— Добро же, — сказал, тряхнув головой, дядя Ирса, — пусть живёт финский урод... А девчонку, которая убежала от нас, я не хочу больше видеть у себя во дворе. Пусть сидит в лесу с волками и с этим чёрным зверем! Если только Эйнар...

— За кого ты считаешь меня? — запальчиво перебил тот, — я тебя не хотел оскорблять отказом, но раз ты сам от нея отрекаешься, пусть остаётся здесь. Мне не надо девчонки, которая предпочла моему дому логово кудесника!

— Слышишь, Ирса? — крикнул дядя. — Оставайся у финна, раз тебе так понравилось у него! А в селение не смей возвращаться, не то тебя побьют камнями!... Счастлива моя сестра, что умерла, не дожив до этого сраму. —

Ирса, которая всё это время стояла неподвижно, прижавшись к косяку двери, повернулась, с сильно бьющимся сердцем, и медленно ушла в хижину... Там она опустилась, закрыв глаза, на лавку.

Она услышала, словно во сне, как снаружи затихали голоса, как удалялся по лесу шум оружия.

Через несколько мгновений вошёл колдун. Лицо его было покрыто потом, колени тряслись.

— Они ушли, Ирса, — прошептал он едва слышно.

И без чувств повалился на глиняный пол.



III.

Никогда ещё, с тех пор, как он существовал на свете, колдуну не жилось так хорошо, как в это лето. Ему казалось, что чудесная золотопёрая заморская птичка залетела в его хижину и поселилась в ней. И все его помыслы отныне были направлены на то, чтобы украсить жизнь этой светлой гостью; и хотя он изо всех сил старался достигнуть этого — он тем не менее, как чуду, дивился тому, что гостья была весела и довольна в его лесу, в его хижине...

А это действительно было так. Избавившись от гнетущего страха, тяжело лежавшего на её душе в первое время её житья у колдуна, когда каждый день ожидала смертной опасности для себя и для него — Ирса словно сразу расцвела, стала довольной и радостной. Она в последнее время слишком много вынесла горького в доме дяди, чтобы её могло тянуть обратно. Убожество лесного существования колдуна — чувствительное для девушки, выросшей в богатом доме, — не было однако тяжело ей, молодой и беззаботной... И со стороны своего странного хозяина она видела такое попечение о себе, к какому совсем не привыкла. С раннего утра, до восхода солнца, он уходил в лес, с луком и стрелами на охоту. Первое время обоим приходилось питаться только молоком и сыром, да ещё рыбою, пойманною тут же в речке. Но с тех пор, как стало безопасно удаляться от жилища, колдун принялся добывать дичь — больше для Ирсы, чем для себя: ему было всё равно, что есть. И не одну дичь. Он где-то отыскивал и приносил ей всякия ягоды, какие ещё можно было найти в эту пору в лесу. Он выкапывал какие-то сладкия коренья и варил из них превкусную похлёбку, до которой сам почти не дотрогивался, радуясь тому, с какою охотою её ела девушка. И дичь он сам жарил для неё. Каждый вечер, с самого её прихода, он устраивал для неё свежую постель из мягкого камыша и душистой травы. Он заметил, что Ирса любит цветы — и стал приносить ей и цветы из лесу; искал особенно красивых и умудрялся часто находить такие, каких девушка даже не знала вовсе... Постоянно приходилось ей говорить — то по одному, то по другому поводу:

— Спасибо тебе, колдун!... —

Она продолжала называть его так; и на первых порах ни ему, ни ей не приходило в голову, что можно иначе обращаться к нему. Так звали его все — давно, очень давно...

Но однажды, — после того как он опять доставил какую-то маленькую радость Ирсе, и сам, как всегда, удивился её радости и её благодарности, — ему пришло в голову нечто, что он не сразу решился сказать:

— Девушка Ирса... — начал он робко.

— Что, колдун?

— Видишь ли... я хотел... я думал... —

Он помолчал немного, потом продолжал, запинаясь:

— Я думал... меня все зовут колдуном, правда... А когда я был невольником, хозяин называл меня просто «финн»... Но у меня прежде было имя. В земле Суоми моя мать меня называла: Тута... Тута Пеллервойнен. —

Он опять помолчал, и через несколько мгновений нерешительно повторил:

— Тута Пеллервойнен... Может быть ты могла бы — хоть не всегда — изредка... звать меня так? —

Девушка широко раскрыла свои кроткие тёмные глаза. Финское имя показалось ей странным и забавным, а главное — таким мудрёным, что она даже не решалась попробовать произнести его. С детства она слышала только германския имена — звучные, как рокот арфы или всплеск волны, иногда резкие, как удар меча, — но все до такой степени не похожие на то, что произнёс колдун, что Ирса с трудом представляла себе, как и выговорить такое имя...

— Это очень трудно... смущённо сказала она.

— Ну, не надо, не надо! — торопливо заговорил финн, — зови меня как прежде, зови как хочешь...

И в душе у него звучало то, чего он не умел высказать: «мне так хорошо от одного того, что ты смотришь на меня и говоришь со мной — мне будет хорошо близ тебя, как бы ты не называла меня!»



— Ты не сердись на меня, — вымолвила Ирса с ласковой улыбкой, — я уж так привыкла звать тебя колдуном... ведь ты не сердишься?

— Что ты, что ты! — почти испуганно возразил он. — Как я могу на тебя сердиться?... Я сам знаю, что это трудно — Тута Пеллервойнен... —

И он улыбнулся, тихо покачивая головой. Улыбался он редко, и от улыбки его лицо словно ещё больше сморщивалось и перекашивалось; но, странное дело, — при этом всё-таки хорошо... Ирсе нравилась его улыбка. А она ещё не знала, как он улыбался иногда, когда она не могла этого видеть. Часто, возвращаясь из лесу, он не сразу подходил к хижине, если замечал издали Ирсу на пороге, а подолгу оставался притаившись, в густой заросли, смотрел на девушку — и улыбался; долго, задумчиво, как человек, чьи глаза видят то, что недоступно другим.

Он видел, как травы склонялись перед нею, когда она проходила перед хужиной, направляясь за водою к речке, с глиняным кувшином в руке. Он видел, как цветы целовали её обувь нежными лепестками; как лёгкие лесные стрекозы с благоговейным приветом кружились над её золотистой головой — не смея садиться на неё и не решаясь отлететь прочь, так прекрасна была эта голова. Он видел, как вековые деревья ниже опускали свои ветви, когда проходила мимо них Ирса, как старые корни простирались под её ногами, довольные тем, что она наступила на них...

«Лесная королева! лесная королева!» — шептал колдун, покачивая головой.

И странно было ему, что королева Ирса живёт в его хижине и печёт хлебы на его очаге, моет и убирает тёмное жилище, которое под её руками становилось опрятным и приветливым...

Часто, по вечерам, они сидели вдвоём у очага, и беседовали. Робкий, неискусный в речах колдун становился разговорчивым. Ирса просила его рассказывать про старое; и он говорил сначала путаясь и запинаясь, потом всё складнее и глаже — говорил древняя были земля Суоми, чудные повести далёкой старины. Рассказывал о молодом исполине Куллерво, как он вырывал с корнями толстые сосны чтобы построить из них изгородь, и о вещем певце, старом Вейнимейнене, который так чудесно играл на своей многострунной кантелэ, что сам царь морской и все подводные чудеса выплывали из глубины слушать его...

— Теперь ты говори, Ирса, — просил он, кончив рассказ.

— Я не умею...

— И я ведь не умею... Расскажи, девушка! Расскажи мне про старину вашего племени... —

И Ирса рассказывала ему о германских богах и о славных древних бойцах. Рассказывала то, что певали заходящие скальды, в зимние вечера, у очага в доме Торвина. О великом боге Одине, Властителе побед и вещем хранителе мудрости; о сыне его, могучем Громовнике Торе, как он истреблял исполинов; о древнем светлом витязе Сигурде, победившем дракона...

— Колдун, а это правда, что в здешнем лесу тоже есть дракон?

— Правда. Он живёт далеко, на полночь отсюда...

Ирса робко ёжилась и подвигалась на лавке к собеседнику.

— Ты видел его? —

— Нет. Но я по ночам часто слышу его голос. —

И девушка сама начинала боязливо вслушиваться в глубокую лесную тишь... Потом думала вслух:

— Может быть, наш Сигурд тоже убьёт его. Он сильнее всех людей. —

— Его не нужно убивать... — тихо возражал колдун, — он не злой, он людей не трогает... Это лесной дракон; он ест только листья и корни.

— Откуда ты знаешь?

— Уж знаю... —

Помолчав, финн прибавил:

— А Сигурд никого не убьёт понапрасну. Он добрый: он за меня заступился... —

Колдун улыбался, качая головой:

— И Ирса осталась у меня... у колдуна! У Туты Пеллервойненна. —

— Да, — ласково отвечала Ирса.



Она не обращала внимание на то, что он иногда повторял нарочно своё имя; ей не приходило в голову, что он втайне всё-таки ещё надеялся: не назовёт ли она его когда-нибудь так?... Если бы девушка подозревала, как сильно ему этого хотелось, она конечно постаралась бы выговорить мудрёные иноземные слова. Но она не догадывалась об этом. А он больше не осмеливался просить её.

Только оставшись один, он иногда в раздумьи бормотал:

— Разве уж так трудно?... Пеллервойнен — это трудно, да. Но Тута?. Тута — это ведь легко! Она может когда-нибудь сказать: Тута... —

В дурную погоду колдун ночевал в пристройке, где стояла коза; когда же ночь была тепла и ясна, как большинство ночей в это лето, он спал на медвежьей шкуре у порога...

И тихия ночные существа появлялись из таинственной глубины леса, и с любопытством окружали хижину, и подходили к колдуну. А он улыбался им в темноте и шептал, указывая на дверь своей лачуги:

— Там спит королева. Королева Ирса!

IV.

Время проходило. Вечные Норны, девы судьбы, неустанно свивали над жизнью людей свои незримые нити...

Пришел день, когда к жилищу колдуна принесли человека, раненого клыками вепря: чужеземца, путешествовавшего через этот лес, направляясь к морю, к большому торговому селению. Там он собирался сесть на корабль чтобы отправиться в далёкое странствие с местными торговцами, среди которых у него были знакомцы...

Охотники случайно нашли раненого в лесу — бесчувственного, истекающего кровью, и из сострадания принесли его к финну. Колдун объявил, что он умрёт, если его ещё переносить, и раненый остался в его жилище. Колдун и Ирса вдвоём ходили за ним, день и ночь. Он поправлялся; его раны зажили от умелого лечения, его силы вернулись...

Это был стройный, красивый человек лет тридцати, с каштановыми кудрями и умными, смеющимися серыми глазами. Его звали Галли. Выздоровливая, он стал общителен и весел, и от души привязался к двум своим спасителям, как он называл их — к финну и к Ирсе. Особенно к Ирсе...

Как случилось то, что произошло потом?

Лес это знал — чуткий древний лес, ласково шептавший тихия пророчества над хижинкой колдуна своими зелёными листьями, своими смолистыми тёмными хвоями. Речка знала это, напевавшая в камышах лукавые нежные песни, так что водяная дева смеялась, подслушав их, хрустальным русалочьим смехом. Лесные цветы это знали, — которые всё расцветали и расцветали на укромной прогалине, хотя давно миновала им пора цвести, и всё задумчиво кивали своими голубыми и алыми головками, точно говоря про себя: «мы знаем что-то, мы знаем что-то!»

Это знала и Фрейя, ласковая богиня любви, которая в тихия, озарённые месяцем, ночи, неслышно проезжала по лесной прогалине на своей лёгкой колеснице, запряжённой двенадцатью большими серебристыми кошками...

Знал это, должно быть, и колдун, потому что чаще обыкновенного кивал головой и улыбался, и когда оставался один, говорил тихонько: «Так, так... да, да!»

Не знали ничего, по-видимому, только Ирса и Галли; и сами удивились, как это могло выйти, что в один тихий, прохладный, уже осенний вечер, они взялись за руки и долго смотрели в глаза друг другу. И Галли спросил:

— Маленькая Ирса, ты убежала бы, если бы тебя хотели отдать не тому Эйнару, а мне?. —

А Ирса чуть слышно ответила:

— Нет, Галли... —

И прибавила ещё тише:

— Я пошла бы с тобой.



— Так и иди со мной, моя невеста! — сказал он, и поцеловал её.

Было утро, когда они собрались в путь. Лес сверкал росой и пестрел разнообразными красками умиравшей листвы. Воздух был ясен, свеж и мягок: чудный, яркий осенний день готовился после холодной ночи...

Колдун провожал своих гостей. Он дал им большую сумку припасов на дорогу: там была и копчёная рыба, и сыры, и сушёные грибы, и медовые соты в плотно закрывавшейся глиняной посудине... Он навязал им и мешочек с волшебными травами и корешками; Галли со смехом хотел отказаться от этого подарка, — но Ирса приняла его, чтобы доставить удовольствие колдуну.

Теперь, когда предстояло покинуть его, — она сознавала, какая тёплая благодарная привязанность к нему выросла в её душе.

Он не был больше для неё уродом, страшным лесным чародеем, к которому она прибежала за помощью с отчаянья... он стал добрым, милым человеком, спасшим её с опасностью для собственной жизни, и заботившимся о ней так, как не заботилась об Ирсе ни одна душа — со смерти её матери...

И прощаясь с ним, она искала и не находила слов, какими бы отблагодарить его.

— Пусть тебе хорошо живётся... пусть боги хранят тебя!. пусть тебе будет всё, что ты хочешь!.. —

Колдун кивал ей в ответ, тихо улыбаясь. «Чего я хочу?» — думал он: «да ведь я ничего не хочу. Я хочу только, чтобы ты была счастливее всех на свете!» — но он не говорил этого: он-то уж совсем не умел передавать словами того, что чувствовал. А Ирса всё не решалась уйти — всё ей казалось, что недостаточно добрых сердечных слов она ему сказала: хотелось найти что-нибудь особенное, такое хорошее, чтобы ему стало радостно и тепло, чтоб он в самом деле почувствовал, как ласково и задушевно прощается с ним Ирса...

Вдруг неожиданная мысль мелькнула у неё в голове. Как же это было — то, что он несколько раз говорил ей? о чём когда-то просил её?. Она ведь помнила всё-таки эти слова, хотя и не произносила их — наверное, помнила... Как они звучали? Ах, да! Кажется, что так... да, да, конечно!.

И близко подойдя к колдуну, Ирса провела своей маленькой нежной рукой по его жёстким чёрным волосам, и проговорила тихо, с доверчивою лаской:

— Тута Пеллервойнен!... добрый, добрый — Тута Пеллервойнен! —

Всё безобразное, перекошенное лицо колдуна просияло, точно яркое солнце озарило его — не осеннее солнце, а такое, какое бывает в месяце посевов: тёплое, радостное, приносящее жизнь и счастье земле. И светлая мелкая капельки заблестели на его сморщенных веках — такие как те, что выступают весной на серых камнях, когда тепло начнёт их отогревать после зимней стужи...

И долгое, долгое время после того, как светлокудрая Ирса ушла со своим счастьем, колдун сидел неподвижно на пороге лачуги с улыбающимся лицом, с маленькими светлыми капельками на редких ресницах, и повторял вполголоса, нараспев, мурлыкая на разные лады, точно чудесную песню:

— Тута Пеллервойнен! Тута Пеллервойнен! добрый, добрый Тута Пеллервойнен!... —



Кьерсти ЭГЕРДАЛЬ

Перевод:

Мария ЮЛИНА (РАНХИЛЬД)

Викинги на стиле

Перед вами перевод нескольких глав из книги «The Viking Håndbók: Eat, Dress, and Fight Like a Warrior» («Настольная книга викингов: ешь, одевайся и сражайся как воин») Кьерсти Эгердаль (Kjersti Egerdahl). Нам показался этот текст достаточно забавным, чтобы поделиться им на страницах нашего журнала. Только, пожалуйста, не относитесь к прочитанному слишком серьёзно.

Книга написана в намеренно лёгком, популярном ключе, так что академической строгости от неё ждать не стоит. И всё же какое-никакое доверие она заслуживает: экземпляр был куплен в Йорке, в лавке при JORVIK Viking Centre — том самом музее, что вырос из знаменитых раскопок 1976–1981 годов на улице Коппергейт и по сей день остаётся одним из главных мест в Британии, где можно соприкоснуться с эпохой викингов.

Кстати, о самом музее читайте в одном из следующих номеров.

МУЖСКОЙ КОСТЮМ

Мы часто представляем себе людей эпохи викингов одетыми исключительно в меха и кожу, однако археологические находки показывают, что большая часть одежды изготавливалась из тканой шерсти и льняного полотна, а более нарядные вещи отделывали шёлком.

БРЮКИ. Мужчины носили брюки нескольких фасонов: узкие, облегающие, и широкие, мешковатые, длиной до колен. С ними носили обмотки — узкие полосы ткани разных цветов, которые наматывали вокруг икр, закрывая края штанин и обеспечивая дополнительное тепло, а также защищая одежду от износа.

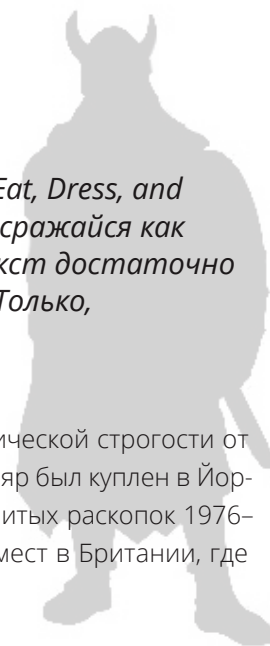
ТУНИКИ. Эти рубахи с длинными рукавами спускались ниже пояса; для тепла их можно было носить в несколько слоёв. Обычно туники шили из шерсти. Вырез мог быть круглым либо иметь разрез у горловины, который застёгивался на одну пуговицу или бусину. Одни туники кроили по фигуре, другие делали более свободными и расширяющимися книзу за счёт дополнительных клиньев

ткани. Ворот и манжеты могли украшать отделкой или вышивкой.

ПЛАЩИ. Мужчины скрепляли плащи металлической фибулой на плече, чтобы рука, державшая меч, оставалась свободной. Поэтому с первого взгляда можно было определить, правша перед вами или левша.

Плащи делали из цельного прямоугольного куска ткани — от лёгкого шерстяного полотна до плотной длинноворсовой шерстяной ткани, напоминавшей мех. В некоторых погребениях знатных людей были обнаружены плащи на меховой подкладке с красочной шёлковой отделкой, а также клетчатые плащи с бахромой.

КАФТАНЫ. Некоторые мужчины в Бирке, городе на востоке Швеции, носили длинные русские кафтаны для верховой езды: они застёгивались от шеи до пояса, а ниже оставались распахнутыми. Историки полагают, что их прототипом послужила длинная верхняя одежда Византийской империи, называвшаяся скарамангион. Торговые связи с Русью существовали уже в начале эпохи





ОДЕЖДА ДЛЯ ЛЮБОЙ ПОГОДЫ

Северная Европа не слишком славится солнечной погодой, поэтому люди эпохи викингов научились делать верхнюю одежду, защищавшую от сырости. Кожу натирали пчелиным воском, чтобы сделать ее мягче, а затем пропитывали рыбьим жиром для защиты от воды.

викингов, и вместе с товарами скандинавы заимствовали и чужеземную моду.

ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ. Мужские шапки делали из кожи или ткани; верх у них мог быть округлым или заострённым. Шапки состоятельных мужчин украшали вышивкой или тканой тесьмой, а среди модников Бирки, по-видимому, пользовались популярностью металлические украшения с плетёным орнаментом. В бою мужчины носили шлемы (но без рогов!).

ПОЯСА. Во многих погребениях были найдены простые металлические пряжки, а вместе с ними — остатки как кожаных, так и ярких тканых

поясов, выполненных в технике ткачества на дощечках. На поясе мужчина мог носить нож и кошель, в котором хранились гребень, приспособление для чистки ногтей, огниво, игровые фишки или монеты.

ОБУВЬ. И мужчины, и женщины носили кожаные туфли и невысокие сапоги — или без застёжек, или на шнуровке или пуговицах. Обычно обувь была простой: дорогой шёлк и тканую тесьму не решались пришивать даже по нижнему краю платьев или штанин, не говоря уже о том, чтобы тратить их на украшение обуви.

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

Даже состоятельные женщины эпохи викингов вели активную жизнь и много времени проводили на открытом воздухе, поэтому многослойная одежда была практичным решением и одновременно давала множество возможностей для украшения костюма. Как и в мужской одежде, мех и кожа играли гораздо меньшую роль, чем заставляет нас думать современная массовая культура. Рассмотрим четыре основных слоя одежды — от нижнего к верхнему.

НИЖНЯЯ РУБАХА. Самым нижним слоем служила длинная, до пола, рубаша с длинными рукавами из неокрашенного льняного полотна. Покрой различался в зависимости от региона: вырез мог быть лодочкой или иметь разрез у горловины, застёгивавшийся небольшой металлической фибулой. Одни рубахи кроили прямыми, другие расширяли книзу с помощью клиньев (наподобие брюк-клеш). В Бирке было модно носить плиссированную нижнюю рубашу так, чтобы она была видна из-под более короткого верхнего платья.

ПЛАТЬЕ. Поверх нижней рубахи надевали длинное, до пола, верхнее платье с длинными рукавами, которое шили из льна или шерсти. Обычно его окрашивали в яркие цвета, а рукава и лиф украшали вышивкой, тесьмой или полосками импортного шёлка. В Бирке в моду вошла металлическая отделка — позумент из серебряной проволоки, которую переплетали в затейливые узоры и узлы. В некоторых областях одежду отделывали мехом, однако в целом мех редко использовался в качестве украшения.

ПЛАТЬЕ-ФАРТУК. Это верхнее платье на бретелях, которые закреплялись характерными овальными фибулами. Украшали его скромнее, что





вполне объяснимо для верхней одежды, которая постоянно изнашивалась.

ДЛИННОЕ ПАЛЬТО, ИЛИ КАФТАН. Нет, речь не о кафтанах в стиле Элизабет Тейлор из 1970-х — хотя это было бы великолепно. Это была длинная, до пола, шерстяная верхняя одежда с длинными рукавами, которую застёгивали на груди ещё одной крупной фибулой. Как и платье, рукава и лиф кафтана богато украшали; он также мог иметь льняную или шёлковую подкладку. Кафтан пришёл на смену бесформенному платку, а позднее, когда плиссированные нижние рубахи стали более популярны, сам вышел из моды.

Местный колорит

Местные растения, из которых получали красители, — например, корни марены и листья вайды с жёлтыми цветками — во многом определяли цветовую гамму женского костюма в разных областях:

СИНИЙ: Скандинавия

ТЁМНО-КРАСНЫЙ: Область датского права в Англии

ПУРПУРНЫЙ: Ирландия



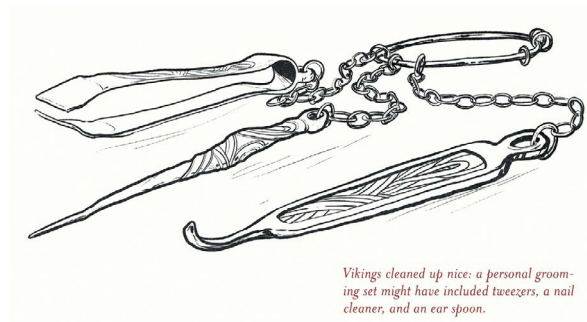
УХОД ЗА СОБОЙ

Чистота прежде всего

Если вы привыкли представлять людей эпохи викингов косматыми варварами, вас, возможно, удивит тот факт, что они были одними из самых ухоженных людей в Европе. А уж перед праздниками и особыми случаями они приводили себя в порядок особенно тщательно. Как говорится в «Речах Высокого» (Hávamál):

«Сытым и чистым на тинг собирайся».

Женщины нередко носили на цепочке, прикреплённой к фибуле, набор принадлежностей для ухода за собой: щипчики, инструмент для чистки ногтей и изящно украшенную металлическую или костяную ложечку для чистки ушей. В повседневной жизни викинги умывались и мыли руки каждое утро и потом еще раз перед приемами пищи.



Древнескандинавское название субботы — laugardagr, что буквально означает «день мытья». Раз в неделю мылись сами и стирали одежду — и это в те времена, когда их англосаксонские соседи могли принимать ванну всего раз в год. Неудивительно, что, как сетовал один монах, мужчинам Северной Англии было трудно соперничать с обаянием скандинавов.

«Датчане причиняли местным жителям немало хлопот, ибо имели обыкновение, по обычаю своей страны, каждый день расчёсывать волосы, каждую субботу мыться, часто менять одежду и всячески прихорашиваться. Всем этим они покушались на добродетель замужних женщин и склоняли дочерей даже знатных людей становиться их наложницами».

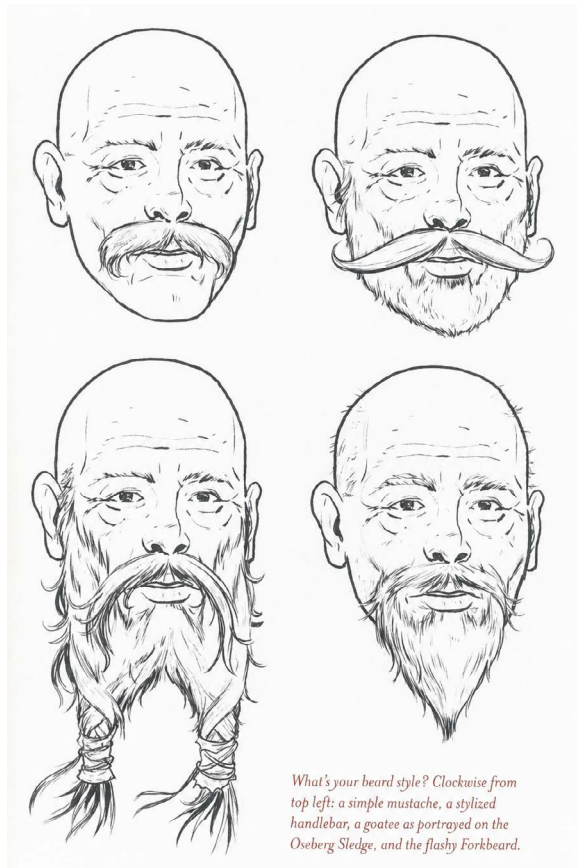
Иоанн Уоллингфордский



В крупных усадьбах обычно имелась отапливаемая баня, где мылись водой из вёдер, а иногда пользовались и купелью. В Исландии, где горячие источники и сегодня остаются одной из главных достопримечательностей, скандинавские поселенцы использовали для своих бань воду, нагретую самой природой. Весной и летом купались под открытым небом — в реках и озёрах. И не видели ничего плохого в том, чтобы поплавать нагишом.

БОРОДЫ

Резные изображения, найденные археологами, показывают, что мужчины эпохи викингов носили бороды и усы самых разных фасонов: длинные закрученные бороды, эспаньолки, пышные усы при гладко выбритом подбородке и даже усы, кончики которых с помощью воска загибали вверх.



Крестьянин, которому приходилось много работать на зимнем ветру, мог отрастить очень густую бороду, тогда как воину едва ли хотелось давать противнику возможность ухватить себя за подбородок — поэтому он, вероятно, брился чаще.

Гребни с мелкими частыми зубьями, сделанные из обычной или слоновой кости, — одна из самых распространённых находок эпохи

викингов. Мужские гребни часто хранились в специальных футлярах — эдакий скандинавский аналог складной расчёски 1950-х годов. Так что неухоженной бороде оправдания не было. Кроме того, такой гребень прекрасно подходил и для вычесывания вшей — всё лучше, чем брить голову наголо.

ПРИЧЕСКИ

Со временем многие английские мужчины стали стричься на манер скандинавских завоевателей и, разумеется, всегда находились недовольные, готовые посетовать на подобное неуважение к традициям. В письме IX века Эльфрик Эйншемский наставляет некоего брата Эдварда:

«Ты показываешь, что презираешь своих родителей и предков, следуя столь дурным обычаям: ты одеваешься на датский манер, обнажаешь шею и носишь чёлку, застилающую глаза».

Судя по этому описанию, причёска скандинавов напоминала маллет¹ наоборот: волосы на затылке и шее выбривали, а спереди оставляли длинную чёлку. Похожую причёску можно увидеть и на гобелене из Байё: именно так на нём изображены многие нормандцы.

Чтобы выглядеть одновременно сурово и стильно, попробуйте заплести небольшую косу «рыбий хвост» на ухоженной бороде. Или последуйте примеру Свейна Виллобородого и соорудите пару косичек-жгутов. Небольшая бронзовая или оловянная бусина на конце добавит образу эффектности, но не переусердствуйте — ещё немного, и получится уже Джек Воробей.

Привычка каждое утро умываться распространилась и на бороды — особенно у тех, кому ежедневно приходилось как следует попотеть.

Некоторые натуральные масла, хорошо известные викингам, прекрасно подходят и для ухода за бородой. Несколько капель конопляного или льняного масла, распределённых гребнем по бороде после мытья, — и вы будете выглядеть вполне достойно даже в глазах самой суровой девы-воительницы.

¹ Тип причёски, когда волосы пострижены коротко спереди и по бокам, а сзади они остаются длинными — Прим. переводчика



ЖЕНСКИЕ ПРИЧЕСКИ

Незамужние женщины часто носили длинные распущенные волосы, иногда заплетая их в косы. По всей Скандинавии встречался изящный налобный ободок — fillet, который носили наподобие венца. Нередко его ткали на дощечках, вплетая металлические нити. К такому ободку можно было прикрепить платок, чтобы он закрывал волосы.

Замужние женщины часто покрывали голову, хотя строгого требования на этот счёт не существовало. Обычай покрывать волосы был более распространён в областях, принявших христианство. В Йорвике замужние женщины носили простые шёлковые капюшоны, завязывавшиеся под

подбородком льняными тесёмками, а жительницы Дублина — головные уборы из двух сшитых квадратных кусков шерстяной ткани, образующих сзади острый кончик.

На резных изображениях женских фигур (предположительно, валькирий) волосы часто собраны в сложный узел, напоминающий крендель: иногда их целиком укладывали в пучок, иногда концы оставляли свободно ниспадать. На более детальных изображениях можно различить длинные косы, уложенные в пучок. Некоторые историки полагают, что этот «узел» на самом деле может изображать платок, повязанный вокруг головы: в Дублине, например, были найдены такие пурпурные платки с бахромой.

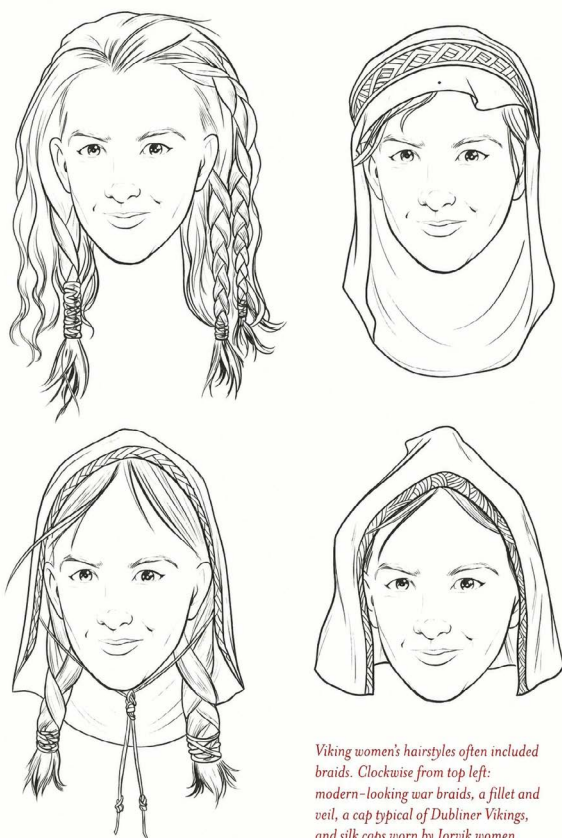
Боевые косы

В сериале «Викинги» эту моду на сложные узлы довели до предела: Лагерта и другие героини носят причёски из множества крупных и мелких кос, уложенных на манер ирокеза. Выглядит эффектно и вполне под стать воительницам — даже если археологические находки такую причёску полностью не подтверждают.

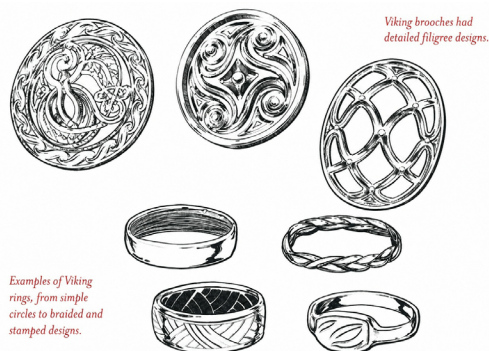
УКРАШЕНИЯ

Фибулы

Фибулы носили все — ими скрепляли одежду и мужчины, и женщины, независимо от достатка, выбирая настолько богато украшенные изделия, насколько позволяли средства.



Viking women's hairstyles often included braids. Clockwise from top left: modern-looking war braids, a fillet and veil, a cap typical of Dubliner Vikings, and silk caps worn by Jorvik women.



Viking brooches had detailed filigree designs.

Examples of Viking rings, from simple circles to braided and stamped designs.

НАТУРАЛЬНЫЙ БЛОНД?

Думаете, все шведы от природы блондины? А вот и нет. Мужчины и женщины порой осветляли волосы, добиваясь золотисто-жёлтого или рыжевато-оттенка. Для этого использовали щелочное мыло, которое вымывало пигмент из тёмных волос.

Мужские плащи часто скрепляли подковообразными или полукруглыми фибулами, форма которых была заимствована у шотландцев или ирландцев. Женщины носили две выпуклые овальные фибулы, которыми закрепляли бретели верхнего платья, а нередко и третью, ещё более нарядную, — для застёгивания кафтана или шали.



Некоторые искусно выполненные фибулы из серебра и золота, возможно, изготавливались специально по заказу состоятельных семей. Для создания тонких узоров мастера использовали технику филигрании. Сначала кузнец отливал основу изделия. Затем, чтобы создать филигранный узор, он проковывал длинные тонкие полоски драгоценного металла, превращая его в проволоку. Для особо тонкой работы проволоку могли дополнительно пропускать через форму, придавая ей вид нитки крошечных бусин. Затем длинные нити припаивали к основе, выкладывая из них растительные побеги, плетёные узоры или фигуры животных. Дополнительные детали выполняли в технике зерни — припаивая к поверхности изделия мельчайшие металлические шарики.

Менее состоятельные женщины покупали простые копии дорогих овальных фибул, отлитые из дешёвых металлов в глиняных формах. По всей территории, где жили скандинавы, от Исландии до Киева, найдено около тысячи экземпляров самого распространённого типа таких фибул. Любопытно, что со временем их узоры становились всё проще и грубее. Исследователи предполагают, что по мере того, как в моду входили шали и кафтаны, овальные фибулы платья всё чаще оказывались скрыты под верхней одеждой, а потому их декоративности уже не придавали прежнего значения.

Бусы и подвески

Как писал в X веке один арабский путешественник, скандинавы были готовы на многое, лишь бы заполучить цветные бусины. Женщины, которым были по карману хотя бы несколько ярких стеклянных бусин, носили их на шее или подвешивали нитью между двумя фибулами, скреплявшими верхнее платье.

У более состоятельных женщин встречались бусы из серебра, золота, янтаря, а также привозного хрусталя и сердолика. К ожерельям добавляли арабские, византийские и франкские монеты — многие из найденных монет снабжены специальными ушками и явно использовались как подвески. Мужчины тоже носили подвески, особой популярностью пользовался молот Тора.

Готланд — остров в Балтийском море к югу от Стокгольма — был тесно связан со славянскими землями к востоку, и эти культурные связи нашли отражение в украшениях, которые здесь создавали и привозили из других земель. Археологи обнаружили в серебряных кладах великолепные образцы славянского ювелирного искусства — в том числе изделия с филигранью более тонкой работы, чем у шведских мастеров, и шары из горного хрусталя в серебряной оправе.

Лишь немногие скандинавы переняли славянскую моду на богато украшенные серьги — прокалывание ушей у них так и не получило особого распространения.



SØLJE: ТРАДИЦИЯ С ГЛУБОКИМИ КОРНЯМИ

Традиционные фибулы sølje, которые и сегодня скандинавы носят с bupad — народными костюмами, — восходят к украшениям эпохи викингов, выполненным в технике филигрании.

В XVII веке в Норвегии начала развиваться добыча серебра. Сельские мастера по серебру, особенно в центральных и западных областях страны, продолжали традицию филигрании, обмениваясь опытом с иностранными мастерами и осваивая новые приёмы. Тогда и появилась одна из самых характерных деталей современных sølje — крошечные подвески в форме ложечек, свисающие с ажурной металлической основы.

На протяжении XIX века по мере укрепления норвежского национального самосознания и приближения страны к полной независимости от Швеции в 1905 году bupad и традиционные фибулы приобрели особое значение.

Сегодня в Скандинавии, а также среди некоторых американцев скандинавского происхождения, bupad с sølje надевают по особым случаям — например, на крещение и конфирмацию, а еще в дни национальных праздников, в том числе 17 мая, в День Конституции Норвегии.



Кольца и браслеты

В обществе, где деньги не были в широком употреблении, украшения были удобной формой хранения богатства и одновременно знаком высокого положения. И мужчины, и женщины носили массивные шейные гривны, браслеты и кольца. На свадьбе жених и невеста обменивались кольцами — совсем как в современной западной традиции. Мастера изготавливали кольца самых разных размеров из скрученных или переплетённых серебряных и золотых прутьев.

Скандинавы нередко возвращались из походов с мешками серебряных монет — арабские дирхемы находят во множестве кладов. Но, как пишет Джеймс Грэм-Кэмпбелл в книге *The Viking World*:

«Какой прок был от мешка серебряных монет в хозяйстве, где монеты не использовались? Их можно было закопать до лучших времён, но если при сделках серебро всё равно принимали на вес, монеты с тем же успехом можно было переплавить в украшения. При необходимости от них всегда можно было отрубить кусок нужного веса, а до тех пор украшения можно было носить напоказ, подчёркивая свой достаток и положение».

В поэзии эпохи викингов правителей часто называют «дарителями колец» или «ломателями колец»: они раздавали кольца своим воинам или разрубали крупные кольца на части и делили их между дружинниками в награду за верность.

Следующий отрывок из произведения поэта XI века Арнора, вероятно, посвящён Кнуту Великому, королю Дании и Англии, и показывает, какое значение имели браслеты. «Огонь потока» — кеннинг, обозначающий золото, которое нередко описывали как «огонь воды»:

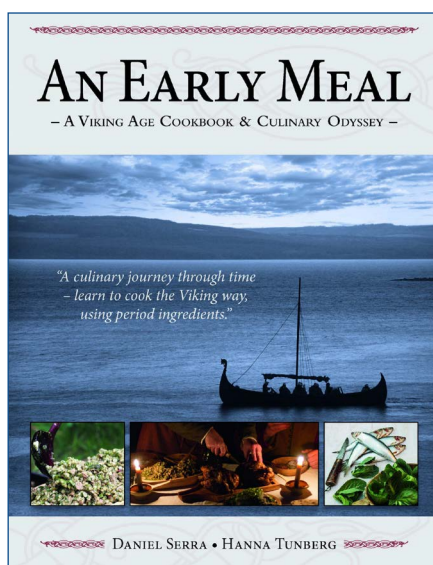
*Огонь потока лёг
меж запястьем и плечом датчан;
я видел, как мужи Сконе
благодарили его за наручное кольцо.*

Отношения правителя и воинов строились на взаимном обмене щедростью и благодарностью. Скандинавские воины сражались за своего правителя не просто как наёмники, получавшие вознаграждение: это были свободные воины, которые сами выбирали, за кого воевать. Принимая от правителя в дар браслет, воин отвечал на его щедрость своей верностью.



Даниел СЕРРА, Ханна ТУНБЕРГ.
Перевод:
Дмитрий ДАММЕР

Кулинарное путешествие в прошлое: поваренная книга викингов



Продолжение.
Начало — «Северный ветер»,
30–53 номера.

Йорвик

Сладкая пшеничная каша с сыром

600-800 мл воды или бульона
Примерно 300- 320 гр. зерен пшеницы
125 гр. классического твердого сыра (вроде испанского манчего)
2 столовые ложки молотых семян кориандра
примерно 2/3 стакана нарезанного кресс-салата

Процесс приготовления:

1. Половником осторожно вливайте кипящую воду (примерно 400 мл) к пшенице до готовности. Процесс напоминает приготовление ризотто.
2. Добавьте мелко нарезанный сыр, кориандр и кресс-салат.
3. Перемешайте и подавайте к столу.





4. Поскольку это блюдо одновременно сладкое, жирное и острое, оно хорошо сочетается с соленой и / или копченой свиной.

Для создания этого блюда мы вдохновлялись двумя источниками. Оно представляет собой нечто среднее между сытными скандинавскими овсяными кашами и распространенной в Средние века на континенте сладкой пшеничной кашей. Последняя часто встречается в средневековых кулинарных книгах как гарнир из злаков — часто пшеницы — который готовили на бульоне или молоке и подавали вместе с остальными блюдами. В то время как овсянка обычно довольно жидкая, пшеничную кашу авторы старинных рецептов советуют подавать «так, чтобы она не растекалась по тарелке».

Мидии, тушеные с фенхелем и луком-пореем



1 кг мидий

75 грамм соленого сливочного масла

150 грамм лука-порея или зеленого лука

1 головка фенхеля или пять побегов дикого фенхеля

1 бутылка гёзе (бельгийского кислого пива, разновидность ламбика) — 375 мл

0,5 стакана мелко нарезанной кинзы

Процесс приготовления:

1. Мидии промыть и очистить, выбросить сломанные и те, которые не открываются при постукивании по раковине.
2. На сковороде растопить масло.
3. Отделить побеги фенхеля, если он дикий. Лук и фенхель мелко нарезать и тушить в масле до степени прозрачности.

4. Влить в эту смесь гёзе и довести до кипения.
5. Добавить мидии.
6. Накрыв крышкой, кипятить на медленном огне 5-10 минут до раскрытия раковин. Мидии, которые не раскрылись спустя 10 минут, выбрасываем.
7. Посыпать кинзой и подавать к столу.

Обилие раковин в хозяйственных ямах мезолитических культур Конгемозе и Эртболле свидетельствует о том, что пища первых поселенцев в Дании во многом состояла из моллюсков. Со временем их доля в рационе местных жителей постепенно уменьшалась, и в эпоху викингов моллюски почти перестали употреблять в пищу. Впрочем, после появления викингов на Британских островах у них появились другие кулинарные привычки. В ходе раскопок в Дублине и Йорке раковины моллюсков довольно часто находят в кварталах, что ранее населяли уроженцы Скандинавии. Это говорит о том, что по прошествии времени мидии и устрицы снова вошли в рацион северян.

Рецепт этого блюда навеян многочисленными средневековыми рецептами тушеных мидий и супов. Мы слегка упростили их и добавили травы, следы которых найдены в процессе раскопок в Йорвике.

Устрицы, печеные на углях

12 устриц

Варианты топпинга:

- Солодовый уксус с мелко нарезанным пореем или зеленым луком;





- ✦ Тертый сыр и мелко нарезанный свежий кориандр;
- ✦ Соленое сливочное масло и толченые семена фенхеля.

Процесс приготовления:

1. Раскрыть устрицы, не позволяя им выходить из нижней раковины.
2. Добавить нужный топпинг.
3. Разжечь огонь и убедиться, что у вас достаточно горячих углей. В крайнем случае просто нагрейте печь или духовку до 250°C.
4. Уложите устрицы на угли (либо в духовку). Оставить на несколько минут, пока края раковин не начнут загибаться.
5. Блюдо подают теплым.

Обнаруженные в Йорвике многочисленные раковины моллюсков заставили нас вновь обратиться к этому конкретному ингредиенту. Любовь к моллюскам местные жители, судя по всему, унаследовали от римлян. В период владения римлянами Британией римляне высоко ценили устрицы, позднее их также выращивали и в Британии. Несмотря на то, что устриц считали деликатесом, сторонники гуморальной медицины относились к ним с подозрением как к потенциальной угрозе здоровью. Считалось, что, будучи одновременно влажными и холодными, они способствуют развитию флегмы и ослаблению иммунитета. Поэтому люди, часто употребляющие в пищу устриц, якобы склонны к самым разным болезням — от обычной простуды и схожих недугов до более серьезных проблем вплоть до чумы.

Чтобы избежать этого, устрицы советовали тщательно готовить. По мнению греческого врача Антимоса, который в V веке составил для одного из правителей династии Меровингов трактат о питании, лучше всего устрицы запекать в их собственной раковине.

Продолжение следует...



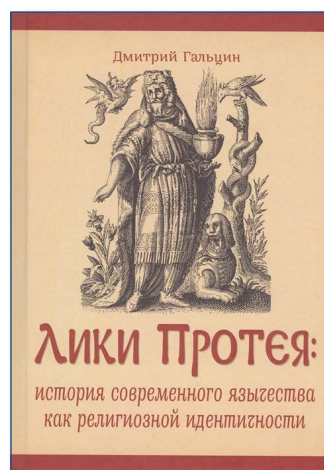
Этот многоликий Протей. Откуда берутся язычники?

Геден ЯНГ,
журналист, публицист,
религиовед

Гальцин Д.Д. «Лики Протей: история современного язычества как религиозной идентичности». — СПб.: Издательство РХГА, 2020. — 296 с. — (Серия «Ариадна». Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 5).

В этой сравнительно небольшой по объёму (250 страниц текста плюс 50 научного аппарата), но весьма информативной при лёгкой читаемости работе автор предпринял смелую попытку. Дмитрий Гальцин попытался проследить истоки и причины возникновения неоязычества в качестве религиозной идентичности. И хотя, с одной стороны, автор сосредоточился преимущественно на западном материале (отечественные нарративы и так хорошо изучены и доступны русскоязычному читателю), но многие его идеи и концепты актуальны для всемирных Pagan Studies, поэтому остановимся на самых интересных из них.

Дмитрий Гальцин начинает с того, что предлагает свой религиоведческий термин — «современное язычество». Выказав почтение привычному «неоязычеству», он объясняет, почему решил от него воздержаться. Помимо закрепившихся в англоязычной религиоведческой номенклатуре терминов Modern/Contemporary Paganism и Pagan Studies, дело ещё и в двусмысленности самого «неоязычества». С одной стороны, «употребление слова «неоязычник» предполагает, что прежде существовали некие «язычники», чьи практики и верования сегодня возрождают современные люди». И в тоже время для самих неоязычников по этой самой причине приставка «нео-» часто звучит оскорбительно, де-факто приравнивая их к «религиям Нового Века». А называть оригинальное религиозное



творчество, лично выработанное, а то и выстраданное мировоззрение и бесценные духовные откровения презрительным «новоделом» — хуже оскорбления нет для русского родновера, норвежца-единиста или американской жрицы Викки.

И хотя «в России в 1990-е гг. слово «неоязычество» также пользовалось определенной популярностью, но было вытеснено к 2000-м годам такими терминами, как «родная вера» и в особенности «родноверие», а в 2002 г. в Битцевском обращении представители нескольких общин призвали использовать термин «язычество» для описания общего движения славянских религий», — сообщает автор. «Причины нелюбви самих язычников к префиксу «нео-» понятны: когда о новых языческих религиях, возникших в XX в., стали писать ученые и публицисты, как правило,



отношение к этим религиям было довольно враждебным, а тон публикаций — полемичным».

Гальцин приводит и анализирует несколько внутренних языческих интерпретаций своей идентичности. Так, по классификации видного американского друида и викканца Боневитса историю и генеалогию языческих верований можно разделить на три периода — палео-, мезо- и неоязычество. «Классической версией истории современного язычества в глазах его последователей следует считать наличие первоначальной архаической, «природно-ориентированной» религиозности, которая «подавляется» или «вытесняется» некоей иной религией или мировоззрением; сохранение некоторых «пережитков» или элементов в эпоху этого вытеснения и подавления — вплоть до теорий о выживании целых традиций; «возрождение» или «возвращение» язычества в наши дни.

Основная идея автора — возникновение современного язычества как реакции на мировые монотеистические религии. Гальцин прямо заявляет: «Современное язычество не просто не является возрождением древнего «язычества» — оно представляет собой современную религию, чье рождение было задано извне и немыслимо вне враждебного, как правило, христианского контекста».

Гальцин отталкивается от предложенного Яном Ассманом понятия «контррелигии». «В основе контррелигии лежит представление о том, что существуют однозначные и доступные человеку критерии разделения «истинного» и «ложного» в сфере культовой практики и знаний о сакральном, и что «ложное» должно быть отвергнуто культурной памятью — или тотально забыто, или осуждено как преступное и профанное».

Автор утверждает, что сама возможность возникновения протестной языческой религии обусловлена особым типом религиозности. И хотя этот эксклюзивистский импульс можно усматривать во множестве религий, в первую очередь речь идёт о трёх магистральных монотеизмах — христианской церкви, еврейской религиозно-национальной общине и исламской умме. А для изучения современного язычества важнее всего христианство, поскольку именно в контексте постхристианской европейской культуры происходит становление современного язычества.

С этим и не поспоришь, особенно на российском родноверческом материале. Ему, как и многим другим языческим течениям, присуща акцентуация на родных, национальных, культурных и религиозных традициях. Первоочередной угрозой для них видятся глобальные мировые религии иноземного происхождения.

Гальцин отмечает несомненный вклад одного из первых исследователей современного язычества в современной России этнографа Виктора Шнирельмана, но подчёркивает и односторонность трактовки последним исследуемого феномена лишь как инварианта национализма.

«Основными компонентами любого этнического язычества на территории бывшего СССР (а других язычеств здесь Шнирельман не замечает) являются шовинизм, фальсификация истории и политические амбиции, связанные с утверждением интересов той или иной нации/этноса за счет соседей, в том числе «внутренних» соседей по многонациональным постсоветским странам». Шнирельмана не интересуют религиозное учение, практика и структуры языческих групп, он ограничивается рассмотрением «политического неоязычества».

Само собой, «постоянно приводятся сопровождаемые эмоциональной оценкой параллели между современным религиозным движением и идеологией нацизма». Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Шнирельману в числе прочих авторов мы обязаны повальной стигматизацией язычества в СМИ и в тенденциозных и непрофессиональных текстах таких спикеров, как сектовед Александр Дворкин и деструктолог Роман Силантьев.

Более того, помимо искажённого благодаря СМИ образа язычества в общественном сознании подобные ангажированные идеологи повлияли и на научные исследования. Так, «если на Западе современное язычество в целом воспринимается как один из многочисленных мировоззренческих выборов, в России и на постсоветском пространстве оно куда чаще видится как некая угроза».

Из множества любопытных фактов из истории современного язычества можно упомянуть, например, вот такой. В полном смысле слова «настоящие», «прирождённые» язычники и шаманы — американские индейцы — резко осудили эксплуатацию своих духовных традиций



неоспиритуалистами и неоязычниками. «На Парламенте 1993 делегация народности лакота выступила с официальным «объявлением войны» в адрес «индивидов и групп, вовлеченных в «движение Нью-Эйдж», «мужское движение», в секты (cults) «неоязычества» и в мастер-классы по «шаманизму», которые эксплуатируют духовные традиции нашего народа лакота, подражая нашим церемониям и примешивая к этим подражаниям не-индейские оккультные практики, [получая в результате] оскорбительную и вредную псевдорелигиозную мешанину».

Гальцин в числе прочего изложил историю довоенных германских «фёлькиш» и их послевоенных духовных наследников как одного из языческих направлений. Настолько аргументированно и достоверно, что очередные спичи «эксперта»-деструктолога Силантьева в «Комсомольской правде» видятся откровенной провокацией.

А что же насчёт перспектив современного язычества? Гальцин деликатно воздерживается от собственных оценок, но приводит интересные — и нерадостные — мнения его представителей. Так, британский автор Питер Грей (исповедующий «традиционное ведовство») сокрушается о том, как они «прогнулись под изменчивый мир», по меткому выражению Андрея Макаревича: «Какими смирными мы стали. Как вежливо мы говорим о нашем ведовстве. В нашем стремлении не вредить никому мы стали совершенно безвредными. Мы получили возможность сидеть за одним столом с большими религиями, для которых мы по-прежнему анафема. На какие компромиссы в своей личной практике мы пошли, чтобы получить вождеденную свободу открыто носить наши оловянные пентаграммы на груди на публике, в школах, в местах развлечений! Как нас предали наши старейшины, преклоняющие колена перед наукой, перед истэблишментом, перед желтой прессой. Взамен мы не получили ничего. Культуре позднего капитализма наплевать, какую фантазийную жизнь мы ведем, пока мы исправно исполняем трудовые контракты, покупаем мобильные телефоны и продолжаем потреблять. Ваших детей не забирают в опеку просто потому, что никто не верит в существование ведьм. Мы ошиблись, полагая, что социальные и экономические перемены — это результат

нашей деятельности. Двигаясь вместе с тем, что нам казалось мейнстримом, <...> мы сами расколовали себя, добровольно отказались от наших клыков, наших когтей, нашего роскошного хищного меха».

Ему вторит отечественный одинист Нечкасов: «Самый мрачный, и пока самый реалистичный, к сожалению, [сценарий] — это превращение язычества из древней традиции в модную субкультуру и New Age. Символы и эзотерическая ложь вытеснят глубину и понимание традиции, она превратится в прилапочный лубок. Эта тенденция есть, она сильна. Позитивный сценарий — язычество обогатится философией традиционализма в полной мере и перейдёт на новый, более глубокий (или высокий) уровень».

«В этом смысле язычество (снова) стремится заявить о себе как о контркультурной реальности, принципиально чуждой рационализированному миру мейнстрима, подчеркивая свою инаковость, свою иррациональность или вне-рациональность — все то, что ассоциируется в нашей культуре со сферой «мистического», а не просто «религиозного» или даже «эзотерического».

Позиция автора по отношению к исследуемому феномену интересна и глубока. «Язычество, как я его рассматриваю, не имеет своего сущностного облика. Это произвольный набор философских, теологических, эзотерических идей, ритуальных жестов и техник, образов и обычаев, утверждений о мире и этических максим, которые оказались приняты в качестве основы для складывания одной религии с целью противостоять религии другой — и именно эта, другая религия, в силу своей природы создала самую возможность возникновения язычества. Попытки найти «сущность» язычества, сводя его к «ориентированности на Природу», «имманентности божества», «религиозно окрашенному национализму» и даже «позитивному отношению к образам» имеют огромное эвристическое значение, но в целом сводятся к попыткам обнаружить истинный облик Протея».

С другой стороны, он особенно отмечает качество становления современного язычества: «процесс формирования языческой религии — в поздней ли античности или в наши дни — неизбежно был куда более осозанным, чем стихийное формирование известных нам «больших»



религий современного мира. Вопреки расхожему представлению, которое опирается в основном на образ, создаваемый самими язычниками, язычество — это вовсе не религия неграмотного и необразованного сельского большинства — это религия города и интеллектуального класса, в которой рациональное объяснение религии играет формообразующую роль, даже когда в содержательном плане постулируется отказ от привычной рациональности и превозносится «иррациональность» (ритуала, народных верований, магии, политеизма и т. д.)».

И резюмирует свой труд словами Рональда Хаттона: «их творчество и зачастую сама их жизнь воплощает духовный «опыт, без которого наш мир был бы неизмеримо беднее».

«Не будет большим преувеличением сказать, что именно ностальгия по дальнему прошлому, которое коренным образом отличается от настоящего и имеет мистический, внеисторический характер, является той чертой, которая объединяет поле «языческого» в современном его понимании — как для инсайдеров, так и для исследователя».

Контакты:

mahiravana@gmail.com

<https://dzen.ru/gedeonovasansara>

@Gedeonus

*Изначально рецензия была опубликована
на Портале Credo.Press*



Стихотворения из книги
«ТОРСХАВН.
стихи и очерки о Фарерских островах»

Автор: Ольга МАРКЕЛОВА

* * *

Луна застыла на востоке
у древа в ломких волосах.
Кипит в ночи котел широкий,
безмолвен иней на полях.
Теперь не логово, а **вписка**,
и свечи рук в казенной тьме...
Котел в ночи кренится низко,
вон льется море при луне.

*

О, сколько раз придется вздернуть
себя на высоту ствола,
чтоб над котлом увидеть черным
свечу —

— что там —

— всегда была.

23 октября 2002, Торсхавн

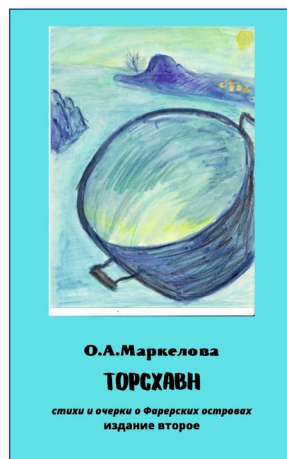
Великая кривая

*Стой у окна,
наблюдай со стороны,
куда тебя вывезет
Великая Кривая.*

В небесах незримая железная нить.
Нам сказали, что нас нет и не может быть,
потому что не может существовать.
Стал-быть, время составлять списки тех,
кого не жалко предавать.

Кровавыми подтеками да кольцами кнутов
расписалась
Великая Кривая.

Неужели весь наш выбор между злом и добром
зависит от того,
зависит от того,
есть ли мясо в брюхе, есть ли вписка на ночь
да заветный ключ под ковром,
да ключ под ковром?!



А последний аргумент — всегда топором,
всегда топором.

Мы заложники Великой Кривой.
В чем же разница между человеком и свиньей?
Та же пара кислых глазок в янтаре
и бетонных берегах,
тот же блеск на клыках,
да наклеплены трехцветные купюры
на непрошенных мозгах!

Великая Кривая по земле расписалась
ржавыми кровавыми штрихами городов,
ее изгибы — в фермах взорванных мостов,
в убитых змеях замолчавших за рвами поездов.
Все мы пленники Великой Кривой;
вновь и вновь отвоевываем право
вернуться домой.

Но это будет не логово, а грязный сырой овин,
там, где липкий инеистый страх всегда господин,
всегда господин —

вечная палка для назойливых спин.
Мы заложники Великой Кривой.
Мы заложники Великой Кривой...
Наше право жить зависит только от того,
есть ли небо над страной.
Но теперь его нет, этот мир закрыт крышкой...



Ничего слишком...

Все мы — гости Великой Кривой.

Великая Кривая по земле расписалась
ржавыми кровавыми штрихами городов,
ее изгибы,
ее изгибы —
в зеленых и тонких лучах истерзанных мозгов,
усталых умов,
хромоногих столов.

Гости Великой Кривой.
Эта линия прочерчена на коже земли судьбой.
Эта рана на теле земли никогда не заживет.
Снова пришел черед
отправляться в вечный бесконечный поход,
в кромешной непреодолимой усталости
ища откровенья...

Надо всё же понять, кто ты здесь —
пленник или гость,
вытащив из сердца гнутый ржавый гвоздь,
оставшийся там от сытой да светлой поры...

Крутой поворот на крутом спуске с горы
в объятья мглы, в объятья мглы.
Нужно верить и знать, что будет за поворотом...

Протянулась великой змеей —
полумертвой, промерзшей,
со стальной броней —
Великая Кривая линия судьбы.
Да неужели наш удел – исключительно гробы?
Неужели нет разницы между человеком
и хромой лисой?

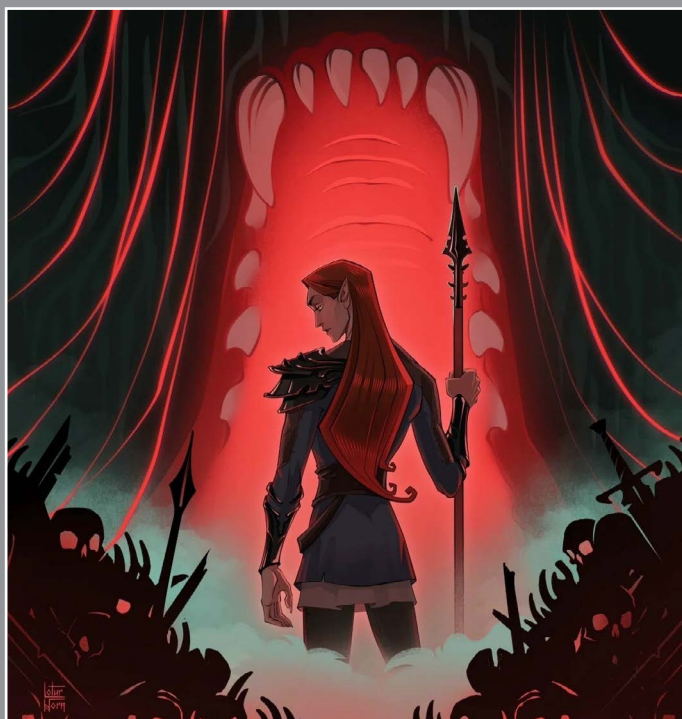
... Лишь одиночка может сойтись лицом к лицу,
один на один
с Великой Кривой.

...Великая Кривая кончается на родине духа...

окт. 2002, Рейкьявик

Книгу можно скачать
здесь:

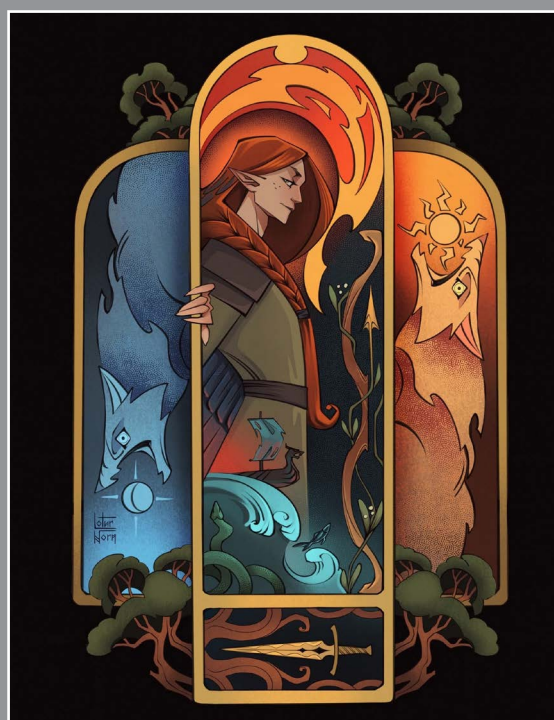




Художник: Lotur Norn ©

Страничка художника:

https://vk.com/norna_severnaya



Художник: Lotur Norn ©

Страничка художника:
https://vk.com/norna_severnaya